7

Landes-
bibliothek
Coburg

B III 7
1064
5

Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern.

Ein Versuch und eine Probe,

von

D. Anton Friedrich Büsching,

Königl. Preuß. Oberkonsistorialrath, und Direktor des vereinigten berlinischen und kölnischen Gymnasiums.

Berlin,

bey Haude und Spener, 1785.

Coburger
Landes-
Bücherei

Seiner Excellenz

Herrn

Carl Abraham Freyherrn von Zedlitz,

Königlich=preußischem wirklichem geheimen Staats= und Justitz=Minister, Chef vom geistlichen Departement in evangelisch=lutherischen Kirchen= und Schulsachen, ꝛc ꝛc.

Meinem gnädigen Herrn.

Hochwohlgebohrner Freyherr!

Gnädiger Herr Staatsminister!

Ich würde es selbst für unschicklich halten, Ew. Hochfreyherrl. Excellenz glänzenden Namen einem so kleinen Buch vorzusetzen, wenn es nicht einen Versuch in einer wichtigen Materie enthielte. Die Beurtheilung derselben, erfordert alte und neue Gelehrsamkeit,

samkeit, und von jener sowohl als dieser, sind Hochdieselben als Liebhaber und Kenner berühmt.

Ihr Beyfall ist also von grossem Werth für diese Schrift, und für mich ihren Verfasser. Beehren Sie mich mit demselben, wenn Sie finden, daß ich ihn verdiene, und erlauben Sie mir, mich öffentlich zu nennen,

Ew. Hochfreyherrl. Excellenz

Berlin,
am 8ten Julius
1785.

ehrerbietigen Diener.
Anton Friedrich Büsching.

Vorrede.

Von meiner Jugend an habe ich den ersten Urheber eines jeden wichtigen philosophischen Begriffes und Satzes, der mir in einem philosophischen Lehrbuch vorgekommen ist, zu wissen gewünschet. Im ersten Anfang gedachte ich, so wie ein jeder Anfänger denket, daß derjenige, von welchem ich den Satz zuerst hörete, oder in dessen Buch ich ihn zuerst las, der Erfinder desselben sey. Hernach kam ich auf die Spur, daß er schon vorher von einem andern gesagt und geschrieben worden sey: aber den ersten Mann, dem man ihn zu danken habe, konnte ich selten erfahren; und das war mir unangenehm. Diese Unlust nahm zu, je mehr ich die Wichtigkeit eines Begriffs und Satzes, und also das Verdienst des ersten Erfinders desselben, einsehen lernte, aber seinen Namen nicht zugleich mit dankbarer Hochachtung gedenken konnte. In den folgenden Zeiten fand ich hin und wieder eine litterarische Anmerkung in einem Lehrbuch der Philosophie, welche den ersten Erfinder entweder des Begriffs,

oder des Satzes, angab, und ich nahm diese Angabe so lange für wahr an, bis ich entdeckte, daß einer sie dem andern nachschrieb. Da kam ich endlich darauf, die philosophischen Werke des Cicero, die Werke des Diogenes Laertius und des Stobäus, und des Plutarchus Schrift περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις, mit Nachdenken zu lesen. Nun fand ich zwar angeführet, wer diese und jene philosophische Wahrheit und Meynung gelehret und vorgetragen habe, aber nicht genau das Buch und die Stelle desselben, wo sie stehe? Es war also nöthig, die griechischen Philosophen, Plato, Aristoteles, Plotinus, u. s. w. selbst zu lesen. Ich hatte mir ihre Werke angeschaffet, ergriff begierig eines nach dem andern, und um mir die Aufsuchung ihrer Lehrsätze zu erleichtern, suchte ich griechische Register bey denselben, weil mir die philosophischen Kunstwörter in der griechischen Sprache schon ziemlich bekannt waren. Allein, zu meiner Betrübniß fand ich nur lateinische Register, die nicht nur unvollkommen waren, sondern mich auch oft betrogen, wenn ich nach ihrer Anleitung ein griechisches Wort aufsuchte, z. B. das Wort ὕλη in des Plato Werken. Also war nichts anders zu thun, als unmittelbar in dem griechischen Text der Philosophen viel zu lesen, zumahl da ich auch dem

Geist

Geist der Philosophie eines jeden nachforschete, und da fand ich nicht nur was ich suchte, sondern noch weit ein mehreres, kurz, alle allgemeine Grundsätze der menschlichen Erkenntniß, fast alle wichtige allgemeine Wahrheiten und Sätze unserer theoretischen Philosophie, fast alle unsere Grundbegriffe. Das schwereste war, die griechische philosophische Sprache mit der unsrigen zu vergleichen: denn obgleich die meisten griechischen Wörter und Ausdrücke, auf eine änliche Weise in die deutsche Sprache, entweder unmittelbar, oder welches von den meisten gilt, nach dem Vorbilde der lateinischen, übergetragen worden: so haben doch neuere Philosophen einiger europäischen Völker, und unter diesen auch Deutsche, Ausdrücke eingeführet, bey welchen man nachdenken muß, ob sie etwas schon bekanntes, oder etwas neues sagen? Gemeiniglich findet man das erste. Ich will hiermit nicht sagen, daß das Urtheil des Cicero von dem Zeno aus Citium, er habe nicht sowohl neue Sachen, als vielmehr nur neue Worte erfunden, auch von den neuern Philosophen, bey derselben Vergleichung mit den alten griechischen, gelte: aber davon bin ich doch durch das Lesen der philosopischen Werke der Griechen überzeuget worden, daß das Verdienst der neuern Philo-

sophen mehr in der genauern Bestimmung, deutlichern und vollständigern Entwickelung, guten Erläuterung, und gründlichen Bestätigung, der philosophischen Wahrheiten, als in derselben Erfindung; mehr in der Anwendung der Hauptlehren des Evangeliums, und der weit vollkommener gewordenen Naturkenntniß, bey und in der Philosophie, als in der Aussinnung neuer wichtiger philosophischer Grund- und Lehr-Sätze, bestehe. Und darüber muß man sich nicht wundern. Denn eine Wissenschaft, bey welcher es gröstentheils auf scharfes und anhaltendes Nachdenken ankömmt, kann in einem beträchtlichen Zeitraum, in welchem überhaupt Künste und Wissenschaften blühen, und von vorzüglichen Köpfen bearbeitet werden, gar wohl zu der höchsten Vollkommenheit gelangen, zu welcher sie durch Menschen gebracht werden mag. Ganz nahe bey diesem Gipfel erblickte Aristoteles, der gröste philosophische Kopf unter den Griechen, den kein neuerer übertroffen hat, die Philosophie zu seiner Zeit, Cicero Tusc. quæst. l. 3. c. 28. (*), und daß er Recht geurtheilet habe, erheilet daraus, daß schon der Stammvater

(*) brevi tempore Philosophiam plane absolutam fore.

vater der Stoiker, nicht viel neues mehr zu entdecken wuste, und also hauptsächlich an der Vereinigung der philosophischen Partheyen seiner Zeit arbeitete. Eben so konnten die scharfsinnigsten Köpfe unter den Römern, zu der griechischen Philosophie nichts wichtiges mehr hinzuzuthun; und zu glauben, daß man in unseren, und den nächst vorhergehenden Zeiten, glücklicher gewesen sey, ist Vorurtheil, welches durch diese kleine Schrift wenigstens sehr geschwächet werden kann.

Ich habe während vieler Jahre die Materien, welche sie enthält, nach und nach zusammen getragen, aber erst seit dem Frühling dieses Jahres sie in Ordnung gebracht, und ausgearbeitet. Bey der Ausarbeitung ist mein Zweck nicht gewesen, bey einem jeden philosophischen Begriff und Satz anzuführen, was alle alte und neue Philosophen, entweder in Ansehung oder bey Gelegenheit desselben, gedacht haben, oder mit andern Worten, ich habe keine Geschichte desselben schreiben wollen, sondern mich darauf eingeschränket, den wichtigen philosophischen Begriff und Satz in seiner Ursprache und übersetzt anzugeben, den Schriftsteller, bey welchem er sich zuerst, und diejenigen, bey welchen er sich wiederhohlet

let und bestätiget findet, zu nennen, den Ort, wo man ihn antrift, genau anzuzeigen, ihn hinlänglich zu erläutern, und diejenigen Philosophen der neuern Zeit, welche ihn angenommen haben, zu bemerken, auch ihre eigene Worte zu liefern. Von den neuern Philosophen, habe ich nur die berühmtesten unter den schon verstorbenen, mit jenen alten Griechen verglichen, und nicht die vornehmsten noch lebenden; ob ich gleich diese hochschätze, und von ihnen lerne. Nur ein einziges mahl, nämlich S. 46. bin ich von meiner festgesetzten Regel abgewichen, und habe ein paar jetzt noch lebende Philosophen reden lassen, welche mit einigen Griechen in einer wichtigen Wahrheit übereinstimmen.

Bey der Ausarbeitung dieser kleinen Schrift, habe ich so verfahren, als ob eine solche Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern, noch von keinem Gelehrten versuchet worden sey, das ist, ich habe alles selbst und unmittelbar in den Quellen aufgesuchet; in der That ist mir auch kein Buch bekannt, welches gleichen Zweck und Plan mit dem meinigen hätte. Ich weiß wohl, daß Herr *Dutens* in seinen récherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes,

dernes, à Paris 1766. 2 Vol. die vermeynten Entdeckungen der neuern, durch Stellen aus alten Schriftstellern zu bestreiten versuchet hat: allein die Vergleichung meiner Schrift mit seinem Buch, wird einen jeden lehren, daß ich im Entwurf und in der Ausführung desselben ganz von ihm abgehe; wie ich ihm denn auch keine Zeile zu verdanken habe.

Ich gebe aber diese Schrift für weiter nichts, als für einen Versuch, aus, ja sie ist nur eine Probe dessen, was ich versuchet habe. Diese nach und nach vollkommener zu machen, werde ich nicht unterlassen, aber ein grösseres und vollständigeres Werk dieser Art, auch nur über die theoretische Philosophie, werde ich nie unternehmen, denn dazu bin ich schon zu alt, und habe auch zu viele andere Arbeiten, theils unter Händen, theils noch im Sinn.

Ich habe großen Fleiß angewendet, um den Druck fehlerfrey zu verschaffen; das ist aber wirklich etwas unmögliches. Es ist zwar diese Schrift in der wohleingerichteten Ungerschen Buchdruckerey mit großer Mühe und Sorgfalt gedruckt worden; allein es läßt sich auf keinerley Weise das Versehen und Uebersehen verhüten.

Daß

Daß es nützlich sey, der studirenden Jugend in Gymnasien und auf Universitäten, den Inhalt dieses kleinen Buchs bekannt zu machen, ist an sich so deutlich, daß es keines Beweises bedarf. Berlin am 8. Julius 1785.

Einlei=

Einleitung.

I.

Wir halten dafür, daß wir etwas wissen, wenn wir die Ursache einzusehen glauben, wegen welcher etwas ist. (*)

(*) ἐπιστάσθαι οἰόμεθα, ὅταν τὴν τ᾽αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δἰ ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστι. Aristotcles analyticorum posteriorum lib. I. c. 2. Bald hernach stehet, τότε ἐπιστάμεθα, ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν. s. auch metaphysicorum lib. I. c. 2. Plato ist nicht so deutlich, wenn er in dem Theaetetus schreibt, das Wissen (ἐπιστάσθαι) sey der Besitz der Wissenschaft, (ἐπιστήμης κτῆσις,) und Wissenschaft sey wahre Meynung. (ἀληθὴς δόξα.) In der Zweybrücker Ausgabe seiner Werke. Th. 2. S. 166. 174.

Anmerkung.

Eine solche Erkenntniß kann man von GOtt nicht haben, denn sie wäre die Erkenntniß der Möglichkeit dieses für uns unbegreiflichen Wesens, und die Möglichkeit würde dabey als vor Gott hergehend gedacht, welches doch nicht statt findet. GOtt hat, wie Plotinus Enn. VI. l. 8. c. 10. schreibet, τὴν ὑπερβολὴν

τῆς δυνάμεως ἐν αὐτῷ, die höchste Möglichkeit in sich selbst. Das läßt sich wohl denken, aber nicht erklären.

2.

Wir wissen auch dasjenige, was wir vermittelst eines Beweises, das ist, eines Schlusses, (Vernunftschlusses) wissen; doch ist nicht alle Erkenntniß oder Wissenschaft demonstrativisch, oder durch Schlüsse erweislich. *)

*) Φάμεν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. Ἀπόδειξιν δὲ λέγω, συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. — — ἡμεῖς φάμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι. Aristoteles l. c. und cap. 3. Metaphysic. lib. 2. c. 2. schreibet er: περὶ πάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι.

3.

Ein Beweis wird aus einem ersten oder unmittelbaren Satz geführet, vor welchem kein anderer hergehet. (*)

(*) Aristoteles Analyt. post. l. 1. c. 2. Ἐκ πρώτων ἐστὶ, τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων. ταυτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. Ἀρχὴ δ' ἐστιν ἀποδείξεως, πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ, ἧς μὴ ἐστιν ἄλλη προτέρα.

Anmerknng.

Die verschiedene Bedeutung des Worts ἀρχὴ, kommt unten in der Anmerkung zu §. 23. vor. Hier gilt diejenige, nach welcher ἀρχὴ ist τὸ πρῶτον ὅθεν γιγνώσκεται τι, und vorher, ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ ἄυτη ἀρχὴ λέγεται τȣ̃ πράγματος, ὄιον τῶν αποδείξεων αἱ ὑποθέσεις. Aristoteles metaphys. lib. 4. e. 1.

4.

Zu den unmittelbaren ersten syllogistischen Sätzen, gehören die θέσις und das ἀξιώμα; jene ist ein Satz, der gar keines Beweises bedarf, den aber auch derjenige, der etwas lernen will, nicht nothwendig gebrauchet; dieser ist ein Grundsatz, ohne welchen niemand etwas lernen kann, und aus welchem der Beweis hergeleitet wird. (*)

(*) Aristoteles Anal. post. lib. 1. c. 2. 7.

Anmerkung.

Heutiges Tages ist diese Abtheilung nicht mehr gewöhnlich, sondern θέσις, Satz, propositio, heißt ein jedes in Worten ausgedrücktes Urtheil. Man kann ihn mit Aristoteles zu der Klasse der Grundsätze rechnen, weil, wie Locke in dem Essai sur l'entendement humain Chap. 7. pag. 210. wohl bemerket, sehr viele Sätze an und für sich selbst so deutlich sind, als die be-

sonders so genannten Grundsätze. Ἀξίωμα wird auf unterschiedene Weise gebrauchet. Oft ist es nur so viel als πρότασις und ἀπόφασις, oder jeder Satz. Selbst Aristoteles hat das Wort Topic. l. 8. c. 2. so gebraucht, und die Stoiker nahmen es immer so. s. Menage gelehrte und weitläuftige Anmerkung zu Diog. Laertius B. 7. §. 65. Daher drückt es auch Cicero bald durch pronuntiatum, bald durch effatum, bald durch enuntiatio, aus. Tusc. quæst. lib 1. c. 7. Acad. quæst. l. 4. c. 29. de fato, c. 10. In neuern Zeiten aber verstehet man, so wie Aristoteles in der oben angeführten Stelle, unter Axioma einen Satz, der für sich so deutlich ist, daß er keines Beweises bedarf, aber zur Erkenntniß anderer Sätze nöthig und nützlich ist. Wegen dieses seines vorzüglichen Werths vor andern Sätzen, haben ihn die Griechen ἀξίωμα, von ἄξιος, würdig, genannt. Wer alle Begriffe der Seele ursprünglich aus den Sinnen herleitet, der behauptet auch, daß alle Grundsätze aus der Erfahrung entstanden sind. Andere sagen, ein Grundsatz sey entweder ein Grundsatz der Vernunft, oder ein Grundsatz der Erfahrung. Zu den Grundsätzen der Vernunft, rechnen sie nur die identalischen Sätze, die Erklärungssätze, und die unmittelbaren Schlußsätze; von den Grundsätzen der Erfahrung sagen sie, daß sie aus den einzelnen Fällen geschlossen werden müssen. s. Reimarus Vernunftlehre. §. 283. 304. Anstatt dieser Eintheilung, hat Leibnitz die Abtheilung der Grundsätze in die von der ersten,

und

und in die von der zweyten Klasse; jene nennete er die unmittelbaren, die keines Beweises bedürftig und fähig sind, auch axiomes identiques, identische Sätze; diese sollten nach seinem Wunsch alle bewiesen werden. Oeuvres philosophiques, p. 372. f. 380. Schon vorher p. 64. hatte er geschrieben: C'est une de mes grandes maximes, qu'il est bon de chercher les demonstrations des axiomes mêmes. Pour ce qui est du principe de ceux, qui disent, qu'il ne faut point disputer contre celui qui nie les principes, il n'a lieu entièrement qu'à l'égard de ces principes, qui ne sauroient recevoir ni doute ni preuve. **Locke**, am angeführten Ort, gestehet den Grundsätzen, oder allgemeinen Wahrheiten, keinen besondern Werth zu. Er leugnet, daß sie die ersten Wahrheiten sind, welche die Seele erkennen lernet, und daß sie viel zur Entdeckung unbekannter Wahrheiten beytragen. Man kann und muß zugeben, daß der Mensch eine Menge besonderer an sich deutlicher Sätze und und Wahrheiten kennen lernet, ehe er nur auf die Vermuthung kommet, daß gewisse allgemeine Sätze und Wahrheiten vorhanden sind: daraus folget aber nicht, daß es keine allgemeine Wahrheiten und Begriffe, (κοιναὶ ἔννοιαι) und keine Grundsätze gebe, nach welchen der Mensch in einzelnen Fällen urtheile, ohne sich derselben deutlich bewust zu seyn, und daß man diese Grundsätze beym gründlichen Philosophiren entbehren könne. Z. B. selbst einfältige Menschen, wenn sie eine Wir-

kung empfinden und wahrnehmen, sehen sich nach der Ursache derselben um, ohne den Grundsatz förmlich zu kennen, und zu denken, daß wo eine Wirkung ist, auch eine Ursache derselben sey. Uebrigens hat eine jede Wissenschaft ihre besondern Grundsätze, von welchen aber hier nicht, sondern nur von den allgemeinsten Grundsätzen, die Rede ist.

5.

Verwunderung und **Zweifel** haben die Menschen zum **philosophiren** veranlasset: denn wer sich verwundert und zweifelt, der glaubet etwas nicht zu wissen, die Menschen haben aber gern etwas wissen wollen, und also haben sie angefangen zu **philosophiren** (*)

(*) Aristoteles metaphysic. l. 1. c. 2. An einem andern Ort, nemlich Rhethoric. l. 1. c. 11. schreibt er, in der Verwunderung liege die Begierde zu lernen.

6.

Der Zweifel ist alsdenn **Philosophie**, wenn er die Entdeckung der Wahrheit zur Absicht hat, und diese also ernstlich gesucht wird. (*)

(*) Plutarchus Sympos. lib. 5. probl. 7. ὅπȣ ὁ τῆς αἰτίας ἐπιλείπει λόγος, ἐκεῖθεν ἄρχεται τὸ ἀπορεῖν, τȣτ᾽ ἐςι τὸ φιλοσοφεῖν, d. i. wenn es an einer gründlichen Ursache fehlet, so

fängt

fängt man an zu zweifeln, das ist, zu philosophiren. Plato im fünften Gespräch von der Republik, fräget, welche nennet man wahre Philosophen? und antwortet, τους της ἀληθείας φιλοθεάμονας, diejenigen, welche die Wahrheit einzusehen begierig sind. Aristoteles metaphys. lib. 2. c. 1. lehret, daß man bey der Untersuchung der Wahrheit mit dem Zweifel anfangen müsse, und saget, daß die, welche dieses unterliessen, denjenigen änlich wären, die nicht wüsten, wohin sie gehen müsten. Vergl. mit §. 8. Man hüte sich aber vor der ἀπορητικὴ, welche die so genannte φιλοσοφία σκεπτικὴ ist. Sexti Pyrrhon. Hypotypos. lib. 1. c. 3.

Anmerkung.

Des Cartes fing seine Philosophie mit einem allgemeinen Zweifel an, denn er betrachtete ihn, wie Thomas in seiner Lobrede auf diesen Philosophen saget, als die Grundlage der Philosophie, und als den sichersten Bürgen, wegen des Fortgangs den man darinnen auf alle Jahrhunderte würde machen können. Die Alten hatten sich des Zweifels bedienet, um alle Wissenschaften über den Haufen zu werfen; Descartes bediente sich desselben, um sie wieder aufzubauen. s. diese Lobrede S. 155. 156. und vorher S. 30.

7.

Die eigentliche Philosophie fieng an mit dem Zweifel an den Veränderungen des Mon-

des uud der Sterne, mit dem Zweifel am Ursprung des Ganzen oder der Welt (*), und überhaupt mit dem Zweifel, ob man den Sinnen trauen dürfe? (**) Also hat die Beobachtung und Beurtheilung der Körperwelt, zu der Erkenntniß des nicht körperlichen (nicht sinnlichen) geleitet; das heist mit andern Worten, die Naturgeschichte und Naturlehre haben auf die metaphysischen Untersuchungen geführet, welche die Philosophie im engern Verstande ausmachen.

(*) Aristoteles Metaphysic. l. 1. c. 2.

(**) Dieses saget Sextus lib. 7. §. 89. von den Physikern, welche Nachfolger des Thales gewesen. Sie hätten behauptet, daß es allerdings ein Kennzeichen der Wahrheit gebe, aber man gelange zur Erkenntniß desselben nicht durch die Sinne, sondern durch Verstand und Vernunft, (λόγος κϱιτὴς τῆς ἐυ τοῖς ἔσιν ἀληθείας,) und so wären sie zu der Untersuchung des Urstofs und der Elemente der Dinge gekommen.

8.

Philosophiren, heisset untersuchen, ob etwas ist? (ἐι oder ὅτι ἔςι?) wie oder was etwas ist? (τί ἔςι?) und warum etwas ist? (διότι ἔςι?) (*)

(*) Diese sehr deutliche und sehr brauchbare Erklärung giebt Aristoteles Analytic. post. l. 2.

l. 2. c. 9. Er saget auch an eben diesem Ort: ἀδύνατον εἰδέναι τί ἐστιν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστι. Da nun hieraus erhellet, daß das Philosophiren sich bey allen Dingen anbringen lasse, (wie denn auch Aristoteles lib. 3. c. 2. saget, ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντα δύνασθαι θεωρεῖν,): so darf man sich nicht wundern, daß man von der Philosophie den weiten Begriff gegeben hat, sie sey Studium veritatis, Seneca epist. 89. bald im Anfang; und daß im eilften Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, Gelehrte aller Arten Philosophen genennet worden. Francis Bacon, Lord Verulam, schränkte in seinem goldenen Buch de augmentis scientiarum, welches er 1605 herausgab, die Philosophie auf die Untersuchungen, welche über Gott, die Natur und den Menschen angestellet werden, ein, und ungefähr in diesem Sinn wird das Wort jetzt gemeiniglich gebrauchet. s. auch oben §. 7. am Ende.

9.

Mit dem Philosophiren muß sich weder ein ganz unwissender, noch ein böser Mensch, abgeben. (*)

(*) Plato im *Lysis*, S. 241. des fünften Bandes der Zweybrücker Ausgabe seiner Werke, κακὸν καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν.

10.

Derjenige hat es in der Erkenntniß am weitesten gebracht, welcher so philosophiret, daß es nicht das Ansehen hat, als ob er philosophiren wolle. (*)

(*) Plutarchus Sympos. lib. I. probl. I. ἔστι συνέσεως ἄκρας, φιλοσοφοῦντα μὴ δοκεῖν φιλοσοφεῖν.

Allgemeine Grundsätze der menschlichen Erkenntniß.

11.

Zugleich seyn und nicht seyn, ist unmöglich. Dieses ist der gewisseste Grundsatz unter allen. (*) Also können ein allgemein bejahender und ein allgemein verneinender Satz, weil sie einander entgegen gesetzet sind, nicht beyde zugleich wahr seyn.

(*) Aristoteles metaphysic. lib. 3. c. 3. 4. αὕτη ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν πασῶν, ἀδύνατον ἐστιν ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

Anmerkung.

Man nennet diesen Grundsatz, das principium contradictionis, und Leibnitz erkläret ihn für den ersten unter den beyden grossen Grundsäz-

zen

zen unserer Vernunftschlüsse. Operum Tomo I. p. 15. Er hält ihn auch für angeboren. Oeuvres philos. — par Raspe pag. 58. **Locke** in dem Essai sur l'entendement humain p. 9. saget, man würde den für einen Menschen ohne Verstand halten, der diesen Grundsatz bewiesen haben und beweisen wollte, so einleuchtend sey er durch sich selbst. Und dennoch leget er ihm keinen Vorzug vor anderen an sich deutlichen Sätzen bey. s. oben die Anmerkung zu §. 4. Dieser Grundsatz ist ein identischer Satz, denn er heisset so viel, als, was ist, das ist; was nicht ist, das ist nicht. Crusius Weg zur Gewißheit. §. 258. Man lese auch §. 362. wo er diesen Grundsatz in drey Grundsätze auflöset, und jeden benennet.

12.

Wo eine Wirkung ist, da ist auch eine Ursache derselben. (*) Die Ursache ist eher als die Wirkung. (**)

(*) Aristoteles analyticorum poster. lib. 2. c. 17. ὅτε ὑπάρχει τὸ αἰτιατὸν, καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρχει. Plato im Timaeus, πᾶν αὖ τὸ γιγνόμενον, ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι, παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. Nach Cicero Uebersetzung in dem Buch de universo cap. 2. Omne quod gignitur, ex aliqua causa gigni necesse est, nullius enim rei, causa remota, reperiri origo potest.

(**) Aristoteles anal. post. lib. 2. c. 16. τὸ αἴτιον, πρότερον οὗ αἴτιον.

13.

Wenn alle Ursachen vorhanden sind, kann die Wirkung nicht fehlen. (*)

(*) ὅπε τὰ πάντα γέγονεν αἴτια, ἐκεῖ καὶ τὰ ἀποτελέσματα. Nach Plutarchus, de placitis philos. l. 1. c. 5. hat sich Metrodorus dieses Satzes bedienet, um zu beweisen, daß es unendlich viele Welten gebe, nämlich wegen der unendlich vielen Ursachen.

Anmerkung.

Der Grundsatz, welchen Leibnitz principium rationis sufficientis, Wolf den Satz des zureichenden Grundes, Crusius den Satz von der zureichenden Ursache, nennet, ist von dem ersten nicht erfunden, sondern lieget in den obigen Grundsätzen. Clarke forderte einen Beweis desselben, den aber Leibnitz für unnöthig erklärte, und sich auf die Erfahrung berief, welche diesen Grundsatz lehre und bestätige; er erklärte ihn auch für den zweyten Grundsatz unserer Vernunftschlüsse; und bemerkte, daß ohne denselben das Seyn Gottes nicht erwiesen werden könne. Operum T. I. p. 152. 153. T. II. P. I. p. 35. Wolf hat ihn zum Ueberfluß bewiesen, s. desselben vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, rc. §. 30. 31. Reimarus hat in seinen Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, IV. 16. die beyden Grundsätze dieses und des vorhergehenden Paragraphs wider Büffon, d'Alembert,

lembert, und de la Mettrie kurz, gut, und auf eine sie beschämende Weise vertheidiget und gerettet, und zugleich den zweyten deutlich erkläret.

Andere allgemeine Wahrheiten.

14.

Es giebt nicht zwey ganz ähnliche Dinge. (*)

(*) Cicero im Lucullus c. 17. 18. beurtheilet nach diesem Grundsatze die Meynung des Demokritus, von mehreren Welten, die einander ganz und vollkommen ähnlich wären; setzet auch hinzu, die geschicktesten Naturkündiger lehreten, singularum rerum singulares proprietates esse, jedes einzelne Ding habe seine besondere Beschaffenheit. Diese Naturkündiger sind wahrscheinlicher Weise Griechen, und Cicero hat den Satz von den Griechen gelernet.

Anmerkung.

Leibnitz nennet diesen Satz, **den Satz des nicht zu Unterscheidenden**, lateinisch, principium identitatis indiscernibilium, s. Oper. T. II. P. I. p. 128. 129. Wolf aber irret, wenn er in seinen vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, ꝛc. §. 589. behauptet, Leibnitz habe diese wichtige Wahrheit zuerst erkannt und bekannt gemacht.

15.

Das unendliche können wir (in und mit unsern Gedanken, nicht durchgehen. (*) Es ist ohne Theile, und untheilbar. (**)

(*) Aristoteles analytic. post. l. 1. c. 3. ἀδύνατον τὰ ἄπειρα διελθεῖν. Metaphysic. lib. 2. c. 2. Τὰ ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; wie ist es möglich, das Unendliche zu begreifen?

(**) Aristoteles Physic l. 3. c. 1. Τὸ ἄπειρον ἀμέριστον ἄρα καὶ ἀδιαίρετον. Der Grund dieses Satzes ist begreiflich: denn, wenn es Theile hätte, und getheilet werden könnte, so hätte es ein Ende, und wäre also nicht unendlich.

Anmerkung.

Leibnitz oper. T. II. P. I. p. 212. On doutera avec raison, si nous avons une idée d'un tout infini, ou d'un infini composé de parties, car un composé ne sauroit être un absolu.

Lambert Anlage zur Architektonik, B. 2. §. 915. S. 554. Das Unendliche hat zum Endlichen kein angebliches Verhältniß, muß und kann also mit einem endlichen Maaßstabe nicht ausgemessen werden. —— Die Ewigkeit ist zwar etwas absolut Unendliches, aber dennoch in ihrer Art ein Ganzes, eine absolute Einheit, und so wird sie auch von einem unendlichen Verstande gedacht. Unser nicht gedenken können, rühret von der Endlichkeit her, die in dem Wort ich lieget.

Von

Von dem ἄπειρον oder ἀόριστον (beyde Wörter werden oft als gleichgültige gebrauchet,) hat es von Alters her verschiedene Meynungen gegeben. Man hat es in das physische, mathematische und metaphysische, unendliche oder unermeßliche abgetheilet: man hat von einer unendlichen Grösse, unendlichen Zeit, unendlichen Zahl, geredet; man hat sich auch darüber gezanket, ob die Materie und der Raum unendlich sey? Anaximander brachte es auf, die erste Materie der Körperwelt mit dem Wort ἄπειρον auszudrücken; denn daß er dieselbige darunter verstanden habe, sagen Plutarchus und Stobäus ausdrücklich, und Plotinus verstehet ihn auch also. Es scheinet aber, daß er die erste Materie um deswillen unendlich genennet habe, weil er sich dieselbige als ungebildet, ungestaltet, gedacht. Ich bin auf diesen Gedanken gekommen, weil Plato der unvernünftigen und widerspenstigen Seele oder Kraft in der ewigen wüsten Materie, den Namen ἀπειρία, Unendlichkeit, das ist, Unförmlichkeit, beygeleget hat. Man kann auch blos in diesem Sinn die erste Materie mit Verstand unendlich nennen. Diese meine Gedanken, habe ich nachher in des Chalcidius comment. in Timaeum bestätiget gefunden: denn er schreibt p. 412. der Ausgabe des Meursius: Atque ut sylvam (i. e. materiam,) sine qualitate, sine figura quoque dicimus, sic etiam *infinitam*, velut nondum ante exornationem, dumque adhuc sylva est, sine circumdatam. Er hatte schon vorher p. 411. gesagt:

Si est limitata sylva, qualitate praedita, & figurae compos erit per semetipsam, quae informis & qualitate carens, evidenter ostensa est. Ergo infinita quoque & minime determinata. Wer Unendlichkeit für Ewigkeit und höchste Vollkommenheit nimt, kann und muß sie nur Gott beylegen, welches auch geschiehet. Alsdenn gehören die folgenden Gedanken des PlotinusEnn. 6. lib. 7. c. 32. hieher: Ἐι ἄπειρος, μεγεθος ἂν ἔχοι οὐδὲν: μέγεθος ἐν τοῖς ὑστάτοις, καὶ δεῖ ἐι καὶ τοῦτο ποιήσοι, αὐτὸν μὴ ἔχειν. Τότε τῆς οὐσίας μέγα, οὐ ποσὸν. Τὸ δὲ μέγα αὐτοῦ, τὸ μηδὲν αὐτοῦ ἐιναι δυνατώτερον, παρισοῦσθαί τε μηδὲν δύνασθαι. d. i. Wenn Gott unendlich ist, so hat er keine Größe, denn die Größe findet nur bey den äussersten Dingen statt. Es muß aber der Schöpfer der Größe, selbst keine Größe haben. Selbst die sogenannte Größe des Wesens, ist keine Quantität. (Will man ihm eine Größe beylegen) so besteht sie darinn, daß er der allermächtigste ist, daß nichts ihm gleich geachtet werden kann. Enn. V. l. 5. c. 11. saget er, Gott ist unendlich, weil er nur einer ist (τῷ μὴ πλέον ἑνος ἐιναι) und weil nichts vorhanden ist, daran sich etwas von dem was ihm eigen ist, endet oder stößt, (μὴ δὲ ἔχειν πρὸς ὅ ὁριεῖ τὶ τῶν ἑαυτοῦ).

16.

Die Erzeugung gehet nicht aufwärts ins Unendliche fort. (*)

(*) Aristoteles metaphysic. l. 2. c. 2. οὐκ ἄπειρος ἡ γένεσις ἐπὶ τῶν ἄνω.

Anmerkung.

Die Einbildungskraft kann nicht bis auf die erste Ursache zurücke gehen, wohl aber die reine Vernunft. s. die Anmerkung zu dem folgenden Paragraph.

17.

Bey dem was das erste (welcher der erste) ist, muß man stehen bleiben, und nichts weiter davon sagen; sondern fragen wie das folgende geworden sey? wie aber das erste (der erste) entstanden sey, kann man nicht fragen, denn es (er) ist nicht entstanden. (*)

(*) Plotinus Ennead. 6. lib. 8. c. 10. redet von Gott also: Εἰ οὖν μηδὲν πρὸ ἐκείνου, αὐτὸς δὲ πρῶτος, στῆναι ἐν ταυθα δεῖ, καὶ μηδὲν ἔτι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ἀλλὰ τὰ μετ᾽ αὐτὸ ζητεῖν, πῶς ἐγένετο. Αὐτό δὲ μηκέτι ὅπως, ὅτι μὴ τοῦτο ὄντως ἐγένετο.

Anmerkung.

Plotinus hat merkwürdige philosophische Begriffe von Gott. Er nennet ihn Enn. VI. lib. 8. c. 10. τῆς αὐτοῦ οὐσίας κύριον, den Herrn seines eigenen Wesens, und cap. 18. αἴτιον τοῦ αἰτίου, die Ursach der Ursache, (oder die erste Ursache,) μειζόνως οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, aufs höchste und wahrhafteste die Ursache; er fasse alle begreifliche Ursachen, die künftig von ihm

herrühren würden, zugleich in sich. Was er hervorbringe, entstehe nicht gleichsam zufälliger Weise, sondern, so wie er es gewollt habe, sein Wille aber sey nicht unverständig. (ἡ δέ θέλεσις ἐκ ἄλογος ἦν.) Es sey unmöglich, so von ihm zu reden, wie man gerne von ihm reden mögte. cap. 19. Man denke zuletzt nichts weiter von ihm, und müsse mit den Alten den geheimnißvollen und dunkeln Ausdruck gebrauchen, er sey über das Wesen erhaben, (τὸ ἐπέκεινα ἐσίας) denn er bringe nicht nur das Wesen hervor, sondern er diene auch weder dem Wesen, noch sich selbst. Sein Wesen sey nicht seine Grundursach, sondern er sey vielmehr die Grundursach seines Wesens. (ἐδὲ ἔςιν αὐτῷ ἀρχὴ ἡ ἐσία αὐτε̃, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς ἐσίας ὤν.) cap, 20. er sey der welcher er ist, durch sich selbst, (αὐτὸς παρ' αὐτε̃ αὐτός.) er sey der erste aus sich selbst (πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτε̃.) Liesse sich eine Zeit gedenken, seit welcher er angefangen habe zu seyn, so könnte man in einem ganz vorzüglichen Sinn sagen, er habe sich selbst gemacht; allein er ist der, welcher er ist, selbst vor der Ewigkeit gewesen, also müße man das sich selbst gemacht haben, und ihn selbst, als nebeneinander zugleich gedenken. (τὸ σύνδρομον ἔιναι τὸ πεποιηκέναι καὶ αὐτὸ.) Enn. V. lib. c. 12. Er bedürfe dessen was er erschaffen hat nicht, sondern er sey noch derselbige der er gewesen, ehe er alles aus sich hervorgebracht, und ihm sey auch nichts daran gelegen, wenn es nicht wäre.

18.

18.

Das Seyn ist besser, als das Nicht-Seyn. (*)

(*) Aristoteles de generatione lib. 2. c. 10. Βέλτιον τὸ ἔιναι, ἐι μὴ ἔιναι. Auf diesen Satz bauet er den Lehrsatz, daß Gott die Erzeugung unaufhörlich fortgehen lasse.

Anmerkung.

Die neuern After-Philosophen, Helvetius und der Verfasser der Philosophie de la nature, reden von dem malheur d'exister, und schreiben, on cherche dans presque tous les climats des remedes du malheur d'exister.

19.

Möglichkeit und Wirklichkeit sind verschiedene Dinge. (*) Es ist nicht alles wirklich vorhanden, was gedacht werden kann. (**)

(*) Aristoteles metaphysic. l. 8. c. 3. δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερον ἐςι; (**) Sextus Empyr. adv. Physicos B. 1. Abschn. 49. Ὀυ πᾶν τὸ ὑπονοόμενον καὶ ὑπάρξεως μετείληφεν, ἀλλὰ δύναταὶ τι ἐπινοεῖσθαι μὲν, μὴ ὑπάρχειν δὲ.

Anmerkung.

Die griechischen Philosophen drücken die Möglichkeit durch das Wort δύναμις aus, die

Wirklichkeit aber bald durch ἐνέργεια, bald durch ἐντελέχεια. Aristoteles gebrauchet diese beyden Wörter oft als Synonyma. Von dem ersten enthält die angeführte Stelle ein Beyspiel; von dem zweyten will ich auch ein paar Stellen anführen. In dem Buch von der Seele, B. 1. K. 1. setzet er δύναμιν und ἐντελέχειαν einander entgegen. B. 2. K. 1. saget er, die Materie sey nur δύναμις, das mögliche, oder dasjenige was werden kann, die Form (εἶδος) aber sey ἐντελέχεια, das wirkliche. Eine sehr deutliche Stelle findet sich auch beym Sextus Emp. lib. 2. adversus physicos §. 340. denn, da sagt er, das Ey sey zwar nach der Möglichkeit (κατὰ δύναμιν) ein Hühnlein, aber noch nicht nach der Wirklichkeit (κατ' ἐντελέχειαν). Der obige Satz, daß Möglichkeit und Wirklichkeit verschiedene Dinge sind, ist mit den beyden aus demselben folgenden Sätzen, in den neuern philosophischen Werken ganz gemein. S. Wolfs vernünftige Gedanken von Gott .c. §. 13—15.

20.

Die Natur thut nichts vergebens, sie hat bey allem einen Zweck, und unterläst nichts von dem was nöthig ist. (*)

(*) Aristoteles de anima lib. 3. c. 9. de rep. lib. 1. c. 2. μηδὲν ἡ φύσις ποιεῖ μάτην, μήτε ἀπολείπει τῶν ἀναγκαίων. In dem ganzen ach-

ten Kapitel des dritten Buchs seiner φυσικῆς ἀκροάσεως, beweiset er, ὅτι ἡ φύσις αἰτία, καὶ ἕτως ὡς ἕνεκά τȣ̃, daß die Natur eine Grundursache, und zu einem Zwecke wirksam sey. Sokrates in seiner Unterredung mit dem Aristodemus, welche Xenophon in den memorabil. Socr. dictis B. 1. Kap. 4. §. 5. beschreibet, überzeuget denselben, daß Gott den menschlichen Körper mit großer Weisheit ganz zu nützlichen Absichten eingerichtet habe. Πρέπει, τὰ ἀπ᾽ ὠφελείᾳ γιγνόμενα, γνώμης εἶναι ἔργα. Ουκȣ̃ν δοκεῖ σοι ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπȣς, ἐπ᾽ ὠφηλείᾳ, προσθεῖναι αὐτοῖς, δι᾽ ὧν αἰσθάνονται, ἕκαςα, ὀφθαλμȣ̀ς μὲν ὥσθ᾽ ὁρᾶν τὰ ὁρατὰ, ὦτα δὲ ὥς᾽ ἀκȣ́ειν τὰ ἀκȣςὰ. &c.

Anmerkung.

Wolf, in den vernünftigen Gedanken von Gott ꝛc. §. 1027. Die Natur ist voll göttlicher Absichten, die Gott durch das Wesen der Dinge zu erhalten trachtet; die nothwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge, sind Gottes Absichten, ja aller Nutzen der Dinge ist eine göttliche Absicht, ohne welche er sie nicht würde erwählet haben. Man lese auch in Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, zwey vortrefliche Abhandlungen, die dritte und vierte, daß eine leblose Welt aus Absicht hervorgebracht seyn müsse, und von Gott und göttlichen Absichten in der Welt. Er beantwortet auch sehr gründlich die Einwürfe, wel-

che in neuern Zeiten Maupertuis, Büffon und d'Alembert dagegen gemacht haben. Baco und Descartes haben die Endursachen nicht geleugnet, sondern nur ihren Mißbrauch getadelt.

21.

Die Natur strebet allezeit nach dem was das Beste ist. (*)

(*) Aristoteles de generatione & corruptione, lib. 2. c. 10. ἐν ἅπασιν ἀεὶ τȣ̃ βελτίονος ὀρέγεσθαι φάμεν τὴν φύσιν.

22.

Aus nichts, wird nichts; und was ist, kann nicht vernichtet werden. (*)

(*) Plutarchus de placitis philosophorum lib. 1. c. 3. saget von dem Anaxagoras, ἐδόκει αὐτῷ ἀπορώτατον ἔιναι, πῶς ἐκ τȣ̃ μὴ ὄντος δύναταὶ τι γίνεσθαι, ἢ φθείρεσθαι εἰς τὸ μὴ ὄν. Es scheinet, daß Anaxagoras der erste gewesen ist, welcher diesen Satz behauptet hat. Ocellus Lucanus de universo, c. 1. §. 10. ἀμήχανον, τὸ ὂν ἀποτελέσθαι ἐκ τῶν μὴ ὄντων, ἢ εἰς τὸ μὴ ὂν ἀναλυθῆναι. Democritus beym Diogenes Laetius lib. 9. §. 44. μηδὲν ἐκ τȣ̃ μὴ ὄντος γίνεσθαι, μηδὲ ἐις τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι.

Aristoteles physic. l. 1. c. 4. τὸ ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι, ἀδύνατον. c. 8. ȣ̓δὲν γενέσθαι ἐκ τȣ̃ μὴ ὄντος. In der Schrift de generatione & corruptione

ruptione lib. 1. c. 3. hat er statt μὴ ὄντος gesagt: ἐκ μηδενός.

Epicurus beym Diogenes Laertius lib. 10. §. 38. οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

Plutarchus de animae procreatione, quae in Timaeo Platonis describitur, nicht weit vom Anfang, οὐ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις, (nemlich der Welt) ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ᾽ ἱκανῶς ἔχοντος.

Marcus Aurelius lib. 4. §. 4. οὐδὲν ἐκ τοῦ μηδενὸς ἔρχεται, ὥσπερ μηδὲν εἰς τὸ οὐκ ὂν ἀπέρχεται.

Cicero de fato c. 10. Ex nihilo quidquam fieri, nulli physico placet. Idem de divinatione lib. 2. c. 16. Non ergo omnium interitus atque obitus natura conficiet, & erit aliquid, quod ex nihilo creatur, aut in nihilum subito occidat. Quis hoc Physicus dixit unquam.

Anmerkung.

Vermöge der obigen Stellen, wird das nichts, aus welchem nichts wird und werden kann, mehrentheils μὴ ὄν, ein paar mal auch μηδὲν, genannt; also haben die griechischen Physiker beyde Ausdrücke in einerley Sinn gebraucht. Von diesem nichts gilt, was Aristoteles analyticorum posteriorum lib. 1. c. 2. saget: οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὂν ἐπίστασθαι, von dem was nicht ist, kann man auch nichts wissen, und Plato im Sophisten, in der Zweybrücker Ausgabe Band 2. S. 244. τὸ μὴ ὂν ἔστιν ἀδιανόητον, καὶ ἄῤῥητον, καὶ ἄφθεγκτον, καὶ ἄλογον. Wolf nennet dieses nichts, das unmögliche. s. desselben ver-

nünftige Gedanken von Gott ꝛc. §. 28. Man muß es mit dem μὴ ὄν, kein Ding, des Plato, einiger Aristoteliker, und der neueren Platoniker nicht verwechseln, welche die erste oder ungeformete Materie so nennen, die noch kein Ding war, weil sie weder die erste noch zweyte Form hatte. s. die Anmerkung zu §. 24.

Der Sinn des Satzes, aus nichts, wird nichts, ist also dieser: ohne Materie läst sich der Ursprung der Welt nicht gedenken, das ist, sollte die Welt werden, so muste die Materie derselben vorhergehen, oder vorhanden seyn. Das ist wahr, denn eine Schöpfung aus nichts, läst sich nicht denken. Aber auf die wirkende Ursache, hat man diesen Satz nicht gezogen, und Sulzer irret, wenn er in seiner sonst sehr gründlichen Entwickelung des Begriffs vom ewigen Wesen, welche in seinen vermischten philosophischen Schriften stehet, S. 378 und 380 saget, daß dieser Grundsatz voraussetze, nichts sey ohne eine wirkende Ursache, und diese sey das Wesen, welches keinen Anfang genommen, oder Gott. Ueber den zweyten Theil des Paragraphs kommt am Ende der Anmerkung zu §. 23. ein Urtheil vor.

23.

Die Grundursachen der Dinge sind nicht entstanden, vergehen auch nicht.

Anmerkung.

Ich übersetze das griechische Wort ἀρχαι, durch Grundursachen. Aristoteles metaphysic. l. 4. c. 1. führet unterschiedene Bedeutungen

des

des Worts ἄρχη an, die er kurz so zusammenfasset, πασῶν ἓν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γιγνώσκεται. Τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν, αἱ δὲ ἐκτός, διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ, καὶ τὸ στοιχεῖον, καὶ διάνοια, καὶ ἡ προαίρησις, καὶ οὐσία, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. Alle Grundursachen haben dieses mit einander gemein, daß sie das erste sind, daher etwas entweder ist, oder wird, oder erkannt wird. Einige sind innerliche, andere sind äusserliche. Daher ist eine Grundursache, oft die Natur, ein Element, der Verstand, die Wahl, das Wesen, und dasjenige, um welches willen etwas ist. Er saget auch ebendaselbst; Πάντα τὰ αἴτια ἀρχαί, alle Ursachen sind Grundursachen. Analyt. post. l. 1. c. 2. ταὐτὸ λέγω, πρῶτον καὶ ἄρχην, das erste und die Grundursache, nehme ich für einerley, und Topic. l. 4. c. 1. ἡ ἀρχὴ πρῶτον, καὶ τὸ πρῶτον ἀρχή. Noch saget er Physic. l. 1. c. 5. da er von den Grundursachen der natürlichen Körper spricht: δεῖ τὰς ἀρχὰς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι, μήτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων παντα.

Plato im Phaedrus S. 202. der Baselschen Ausgabe schreibet, ἀρχὴ, ἀγένητον. Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, ἀυτὴν δὲ μὴ δ' ἐξ ἑνός. Ἐι γὰρ ἐκ τοῦ ἀρχὴ γίγνοιτοι, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχης γίγνοιτο. Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητον ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον ἀυτὸ ἀνάγκη εἶναι. Ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολλομένης, οὔτε ἀυτὴ ποτε ἐκ του, οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι. Diese Stelle hat Cicero Tuscul. quæst. l. 1. c. 25. also übersetzt: Principii nulla est

origo. Nam e principio oriuntur omnia: ipsum autem nulla ex re alia nasci potest. Nec enim esset principium, quod gigneretur aliunde. Quod si nunquam oritur, ne occidit quidem unquam. Nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia.

Plutarchus de placitis philos. l. 1. c. 2. ἀρχὰς λέγομεν διὰ τȣ̃το, ὅτι ȣ̓κ ἔχει τὶ πρότερον ἐξ ȣ̃ γεναται, ἐπεὶ ȣ̓κ ἔςαι ἀρχὴ τȣ̃το, ἀλλὰ ἐκεῖνο ἐξ ȣ̃ γεγένηται. Die Grundursachen heissen deswegen also, weil nichts vor ihnen hergehet, daraus sie entstünden; denn das ist keine Grundursache, (was aus einer andern entstehet,) sondern dasjenige, woraus etwas entstehet. Vorher stehet, τὰς ἀρχὰς φαμὲν ἐινα, ȣ̓́τε συνθέτετȣς, ȣ̓́τε ἀποτελέσματα. Von den Grundursachen sagen wir, daß sie weder zusammengesetzet, noch etwas gemachtes sind.

Man muß aber wissen, daß einige griechische Philosophen, von welchen man die Meynung gehabt, daß sie von der Natur mit vorzüglicher Genauigkeit geredet hätten, nach dem Beyspiel der Pythagoräer, (Plutarchus l. 1. c. 3.) die Grundursachen aller Dinge, (ἀρχάς τὰς τȣ̃ παντος) in δραςηρίȣς oder δραςικὰς, und in ὑλικὰς, das ist, in die wirkenden und in die materiellen abgetheilet, und behauptet haben, δραςικὰς κυριωτέρας τῶν ὑλικῶν ἐιναι. Sextus Emp. welcher adv. Physicos B. 1. Abschnitt 4. und 358. Pyrrhon. quæst. B. 3. Kap. 1. Abschnitt. 1. dieses bemerket, giebet zwar selbst

Anlaß,

Anlaß, unter den wirkenden Ursachen Gott zu verstehen, und die vielfache Zahl könnte derjenige, welcher ihm darinn beypflichtet, auf den ersten und zweyten Gott ziehen, durch welchen letzten (den Demiurgus,) der erste, nach Plato Lehre, die Welt aus der Materie gemacht hat, womit Plotinus Enn. V. l. 5. c. 3. und Jamblichus de mysteriis Sect. 8. c. 2. verglichen werden kann: allein man hat mehr Grund, dabey an die wirksamen Kräfte in der Natur zu denken; es wäre denn, daß man für sehr wahrscheinlich hielte, daß es nicht bloß des Strato, sondern aller griechischen Philosophen Meynung gewesen sey, omnem vim divinam in natura sitam esse, quae caussas gignendi, augendi, minuendi habeat, dazu dasjenige, was beym Cicero lib. 1. c. 10—15. gesammlet ist, wohl berechtigen kann, denn unsern Begriff von Gott, haben die griechischen Philosophen vor des Herrn Geburt nicht gehabt.

Zeno, und seine Anhänger, die Stoiker, sagten: δύο ἀρχὰς (εἶναι) θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, ὧν ὁ μὲν ἐστι τοῦ ποιεῖν ἄιτιος, ἡ δὲ τοῦ πάσχειν. Plutarchus de placitis philos. l. 1. c. 3. am Ende. Seneca epist. 67. dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant, caussam & materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat, caussa autem, id est ratio, materiam format, & quocunque vult versat, ex illa varia opera producit. Aber die genauere Meynung der Stoiker war, Gott sey πῦρ τεχνικὸν

νικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κοσμȣ, ignem artificiosum, ad gignendum progredientem via. Plutarchus de pl. phil lib. 1. c. 7. Cicero de nat. deor. lib. 2. c. 22. Schon Pythagoras benennete die Grundursachen nach den Zahlen, und setzte also την μονάδα καὶ τὴν ἀοριςον δυάδα (die unendliche, das ist ungeformte Zwey) ἐν ταις ἀρχᾶις. Die μόνας war το ποιητικον ἄιτιον, Gott, die δύας aber τό παθητικόν, die nachmals so genannte Materie. Er sagte nicht ἐξ ἀριθμȣ πάντα φύεσθαι, sondern κατ᾽ ἀριθμον πάντα γίγνεσθαι. Stobaeus in den eclog. physicis, lib. 1. c. 13. S. 27. der Antwerper oder Plantinischen Ausgabe von 1575. Diese Erklärung ist der ältern aristotelischen gemäß; denn Aristoteles schreibt Metaphys. l. 1. c. 6. von den Pythagoräern, μίμησιν τὰ ὄντα φάσιν ἐιναι τῶν ἀριθμῶν.

Sokrates, Plato und Aristoteles nahmen drey ἀρχὰς an; die beyden ersten nenneten τον θεὸν, τὴν ὕλην καὶ τὴν ἰδέαν, ὑφ᾽ ȣ̃, ἐξ ȣ̃, πρὸς ὅ; dieser aber εἶδος oder ἐντελέχειαν, (die bejahende Bestimmung, das wesentliche) ὕλην, (dasjenige, was bestimmet wird,) ςέρησιν. (Mangel, wir sagen Einschränkung, verneinende Bestimmung) Stobaeus l. c. S. 28. Plutarchus de placitis philos. l. 1. c. 3. gegen das Ende. Mit dem Plato stimmet Chalcidius überein; denn in seinem Commentarius über des Plato Timaeus, S. 408. der Ausgabe des Meursius, nennet er die drey initia, (ἀρχὰς) Deus, sylva, (ὕλη) & exemplum (ἰδέα). Die letzte nennete Plato auch εἶδος, und sagte, daß sie unveränderlich, ohne Anfang und ohne Ende sey,

nicht

nicht durch die Sinne empfunden, sondern blos durch den Verstand erkennet werden könne. Eben dieses sagte er von den Ideen in der Idee, die als Urbilder der Klassen, Gattungen und Arten der Dinge in derselben wären. s. seinen Timaeum, und Ciceronis orator. c. 3.

Plotinus gehet von allen ab, und behauptet Ennead. VI. lib. 1. c. 26. 27. daß die Materie nicht zu den ἀρχαῖς gerechnet werden könne, sondern Gott, welchen er ποιητικὸν den wirksamen nennet, sey allein die ἀρχή. Enn. V. lib. 5. c. 10. Gott ist πρῶτον, ὅτι ἀρχὴ, und Enn. VI. lib. 8. c. 10. schreibet er von Gott der ἀρχὴ, sie gebe allen Dingen ihre Gestalt, (εἶδος,) ihre Gränze, (πέρας,) und ihre Form, (μόρφη,) und man sey nicht berechtiget, in diesen nach Vernunft (κατὰ λόγον) eingerichteten Dingen, etwas dem Zufall (τύχη) zuzuschreiben. In dem 18ten Kapitel saget er von Gott, er sey ἄιτιον τοῦ ἀιτίου, die Ursache der Ursache, das ist, die erste Ursache, und an einem andern Ort, ἀρχὴ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ᾽ ἀφ᾽ οὗ πᾶσα μορφὴ νοερὰ, Gott die Grundursache, sey ohne Gestalt, er bedürfe keiner Form, von ihm aber rühre eine jede verständige Form her.

Endlich führe ich noch aus dem Stobaeus eclog. physs. l. 1. c. 13. p. 26. an, οὐ δύναται ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ὑπόκειται, die Materie kann nichts wirkliches seyn, wenn nicht die wirkende Ursache zum Grunde lieget.

Ich komme nun auf die ἀρχὰς ὑλικὰς, in Ansehung welcher Aristoteles de partibus animalium lib. 1. c. 1. schreibet: οἱ ἀρχαῖοι καὶ πρῶ-

τοι φιλοσοφήσαντες περὶ φύσεως, περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς, καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐσκόπουν, τὶς καὶ ποία τις, καὶ πῶς ἐκ ταύτης γένεται ὅλον. Die ältesten und ersten, welche über die Natur philosophirten, untersuchten den materiellen Grundstoff, und desselben Ursache, welcher derselbe sey? wie er beschaffen sey? und wie das Ganze daraus entstehe?

Unterschiedene machten unter ἀρχὴ, **Grundstoff, Urstoff**, und unter στοιχεῖον, **Element**, keinen Unterscheid; andere aber leiteten die Elemente aus dem Urstoff, als die ersten Qualitäten der Körper, her. Jene haben Aristoteles metaphys. l. 1. c. 3. Plutarchus de placitis philos. l. 1. c. 2. 3. und Stobaeus ecl. phys. l. 1. c. 13. zusammengetragen.

Homer machte den Ocean zur Grundursache aller Dinge.

ὠκεανός ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκτος.

Thales aus Miletum, das Wasser, ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, oder, ἐξ ὕδατος φησί πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ταύτα ἀναλύεσθαι. Cicero de nat. deor. l. 1. c. 10. Thales aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua omnia fingeret. Das letzte bestätiget Diog. Laërtius B. 1. Abschnitt 35. woselbst er unter den Lehrsätzen des Thales anführt, κόσμος ποίημα Θεοῦ.

Anaximenes aus Miletum und Diogenes Appolloniates, die Luft, ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο, als woher alles entstehe, und in welche alles wieder aufgelöset werde.

Hera-

Heraklitus und Hippasus, das Feuer, ἀρχὴν των ὅλων (ἁπάντων) τὸ πῦρ.

Diese und andere, welche ihnen Beyfall gaben, glaubten, daß die andern Elemente aus demjenigen, welches ein jeder für den Urstoff annahm, entweder durch Verdünnung (μάνωσις) oder durch Verdickung (πυκνότης) entstünden. Wenn das Feuer verdicket werde, entstehe daraus Erde, und wenn diese durchs Feuer aufgelöset werde, Wasser, und wenn dieses ausdünste, Luft; oder auch so: das Feuer werde zu Luft, die Luft zu Wasser, das Wasser zu Erde, und umgekehrt, die aufgelösete Erde zu Wasser, dieses zu Luft, diese zu Erde. Plato gab zu, daß Feuer, Luft und Wasser in einander verwandelt werden könnten, aber nicht die Verwandlung der Erde in eines dieser drey Elemente. Plut. l. 1. c. 17.

Plato, Aristoteles und beyder Anhänger, haben gelehret, διαφέρειν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖα, unter Grundursach oder Urstoff und Element, sey ein grosser Unterscheid, die Elemente wären etwas zusammengesetztes, (σύνθετα) der Urstoff aber nicht; jene wären aus diesem entstanden. Sie erklärten die Materie der Körperwelt für veränderlich und flüßig, τρέπτην, ἀλλοιωτὴν, μεταβλητὴν, καὶ ῥευστὴν, (Stobaeus ecl. phys. l. 1. c. 14. p. 29.) legten ihr auch Kraft und Eigenschaften bey, hielten sie also für einen Körper. (σῶμα) Dafür ist sie auch von dem Empedocles angesehen worden, der zuerst vier Elemente als zugleich bestehend gedacht, auch zwey grundursachliche Kräfte angenommen

hat,

hat, welche er dichterisch Freundschaft und Feindschaft (φιλίαν καὶ νεῖκος) nennete, von welchen die erste die Elemente vereinige, und die zweyte dieselben trenne. Aristoteles meta. physic. l. 1. c. 4. Sextus Emp. l. 1. adv. Phys. Abschn. 10. Plutarchus de plac. phil. l. 1. c. 3.

Auch Anaxagoras, welcher die ἀρχὰς τῶν ὄντων nannte ὁμοιομερείας, oder ὁμοιομερῆ, hielt sie für Körper. Das verständige Wesen oder Gott, erkannte sie in dem Mischmasch der materiellen Grundursachen, und vereinigte sie zu Körpern, die von den materiellen Grundursachen, aus welchen sie vorzüglich bestehen, benennet werden. Cicero acad. quæst. l. 4. c. 37. Anaxagoras dixit materiam infinitam esse ex qua omnia gignerentur, sed in ea particulas similes inter se, minutas, eas primùm confusas, postea in ordinem adductas a mente divina. Idem de nat. deor. l. 1. c. 11. Anaxagoras primus omnium rerum descriptionem & modum mentis infinitae vi & ratione designari & confici voluit.

Die materielle Grundursache hatte noch zu Plato Zeiten keinen besondern Namen, aber die Zuhörer desselben fingen an, das Wort ὕλη, welches den Stoff zu den Werken der Kunst anzeigte, (Th. Gale aber in seinen Anmerkungen zu Jamblichus de mysteriis S. 288. ohne Noth und Grund mit dem egyptischen ιλὺς vergleicht) von derselben zu gebrauchen, wie Chalcidius l. c. p. 408. versichert; und Zeno, der Stammvater der Stoiker, gebrauchte zuerst den Ausdruk πρώτη ὕλη, wie Stobaeus in den

ecl. phys. l. 1. c. 14. p. 29. meldet. Das Wort ὕλη hat Cicero durch materia, Chalcidius aber durch sylva übersetzt; man muß sich aber durch jenen nicht verführen lassen zu glauben, daß Plato schon das Wort ὕλη von der ersten Materie gebrauchet habe; denn obgleich in Cicero Uebersetzung des platonischen Timäus, das Wort vorkommt, so stehet doch in dem Grundtext das Wort ὕλη nicht.

Die Philosophen, welche die erste Materie von den Elementen unterschieden, hielten dieselbige nicht für einen Körper, sondern für etwas unkörperliches (ἀσώματον). Zu denselben muß auch Anaximander gerechnet werden, der τὸ ἄπειρόν, das unendliche, für die ἀρχὴν τῶν ὄντων erklärte; denn man kann mit Plutarchus und Stobäus für gewiß annehmen, daß sein ἄπειρον οὐδὲν ἀλλὸ ἢ ὕλη ἐστι.

Plutarchus saget dem Timäus des Plato gemäß, in der Schrift de animae propagatione, ἡ οὐσία καὶ ὕλη ἐξ ἧς γέγονεν ὁ κόσμος, οὐ γενομένη.

Zeno und Chrysippus erklärten die erste Materie für ewig, (ἀίδιον) lehreten auch, daß sie weder zunehme noch abnehme. Stobæus ecl. phys. l. 1. c. 14. p. 29. aber nicht diese allein, sondern alle griechische Philosophen haben die ἀρχὰς ὑλικὰς für gleich ewig mit der wirkenden Ursache, (Gott), entweder neben oder in derselben, gehalten. Dieses geben die christlichen Philosophen von rechtswegen nicht zu, sondern behaupten, daß sie von Gott erschaffen sey, welches sogar Proklus und Hierokles von ihnen angenommen haben. Mosheim in Cudworth. Syst.

intell. p. 996. 1000. Wie die Worte Moses B. 1. Kap. 1. v. 1. im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, von der Erschaffung der unkörperlichen und materiellen Natur erkläret worden, erzählet Chalcidius S. 372. f. Leibnitz Op. T. II. P. I. p. 271. Deus causa est materiæ. T. V. p. 377. statim ut materia creata est, in motum concitata fuit, & vim semel acceptam semper retinuit.

Man muß nicht fragen, wie Gott die bloß mögliche erste Materie wirklich gemacht habe? denn das ist über unsern Verstand; sondern man muß das Nichtseyn derselben nur als die Gränze und den Punkt gedenken, von welcher oder von welchem die Wirklichkeit durch Gottes Allmacht den Anfang genommen hat. Reimarus von der natürlichen Religion Abhandl. 3. §. 7. Ist der Urstoff der Körperwelt einmahl nicht vorhanden gewesen, so ist auch die Vernichtung desselben an sich möglich.

24.

In der Materie ist Kraft, und keine Kraft ist ohne Materie (*).

(*) Cicero Acad. quæst. lib. 1. c. 6. schreibet von den Akademikern und Peripatetikern: de natura ita dicebant, ut eam dividerent in res duas, ut altera esset efficiens, altera autem quasi huic se præbens, ea, quæ efficeretur aliquid. In eo, quod efficeret, vim esse censebant: in eo autem, quod efficeretur materiam

materiam quandam: in utroque tamen utrumque. *Neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia.* Nihil est enim quod non alicubi esse cogatur; sed quod ex utroque, id iam corpus & quasi qualitatem quandam nominabant. Mit der Eintheilung der Natur, und mit dem Begriff von der Materie, welche hier vorkommen, kann man folgende Stellen des Aristoteles vergleichen. Metaphysic. l. 6. c. 7. πάντα τὰ γινόμενα, ὑπὸ τὲ τίνος γίνεται, καὶ ἔκ τινος, καὶ τὶ. Τὸ ἐξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην. Τὸ γινόμενον ἔχει φύσιν, das ist, es ist ein Ding. (τι) Politic. l. 1. c. 1. ὕλη ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ἐξ οὗ τε ἀποτελεῖται ἔργον. Metaph. l. 6. c. 3. λέγω ὕλην, ἢ καθ᾽ αὐτὴν μήτε τὶ, μήτε ποσὸν, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Plotinus l. 6. lib. 1. c. 26. πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης, καὶ ποιότητος, an einem andern Ort, ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἕκαστον σῶμα. Porphyrius, σῶμα ἐστι τὸ σύνθετον ἐξ ὕλης τε καὶ εἴδους.

Anmerkung.

Die res efficiens, bestehet in den wirksamen oder thätigen Kräften, welche in der Natur, und zwar in der Materie, vorhanden sind. Die Materie an und für sich betrachtet, ist sine ulla specie, & caret omni qualitate, wie Cicero l. c. cap. 7. saget. Ihre Theilchen, wenn sie gleich, mit Heraklitus zu reden, (Plutarchus l. 1. c. 13.) ψήγματα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ sind, so können sie doch den mathematischen Puncten

 nicht

nicht ånlich seyn. Plato im Phaedon (beym Stobåus p. 101.) τὰ σώματα ἐπ' ἄπειρον τεμνόμενα ȣ̓ καταλήγει εἰς ἀσώματα, ins unendliche getheilte Kôrper, hôren nicht in unkôrperlichen Theilen auf. Plotinus Enn. 4. l. 7. c. 3. ἐξ ἀμερῶν, σῶμα ȣ̓δὲ μέγεθος ἂν γένοιτο, aus etwas das keine Grôße hat, kann weder ein Kôrper noch eine Grôße werden. Weil aber, wie Empedokles sagte, (Plutarchus l. c. c. 17.) diese ςοχεῖα ςοιχείων ἐκ μικροτέρων ὄγκων συγκρίνει, und hernach wegen der dichten Vereinigung der ὄγκων (Massen) aus welchen sie bestehen, δυνάμει μεν, ἐντελεχείᾳ ȣ̓δαμῶς, (Plutarchus c. 16.) untheilbar (ἀμερῆ) sind: so kônnen sie gar wohl ἄτομοι heißen, ohne gerade die ἄτομοι der mechanischen Philosophen Leucippus, Demokritus und Epikurus (Plutarchus c. 3. gegen das Ende) zu seyn, in welchen keine thåtige Kråfte vorhanden sind. Man muß nur in Ansehung der Benennung nicht eigensinnig seyn. Sie sind wegen der mit ihnen vereinigten oder in ihnen befindlichen Kråfte, wirkliche Kôrper, σώματα, und ποιοτητα, (qualitates) aber sie sind die ersten, die untheilbaren Kôrper, πρῶτα σώματα, ἄτομα σώματα. (Plutarchus l. 1. c. 7. 4.) Woher die Kråfte in der Natur rühren, haben die griechischen Philosophen eben sowenig, als den Ursprung der Materie, untersucht, sondern jene und diese für ewig angenommen, also sich eben den Vorwurf zugezogen, welchen der Epikur wegen seiner Atomen verdiente.

Diese ὕλη σωματοειδὴς, ist δεξαμένη τῶν εἰδῶν, fåhig die Formen (nach unserer Sprache, die bejahen-

bejahenden Bestimmungen,) anzunehmen, (Plutarchus lib. 1. c. 9.) Die vier Elemente, sind ihre erste Form, und die sichtbaren Körper von mancherley Gestalt, die zweyte: jene heissen beym Cicero acad. quæst. l. 1. c. 7. qualitates principes, und es wird von ihnen gesaget, sie wären uniusmodi & simplices, weil die reinen Elemente aus Theilen einer Art bestehen; diese heissen ex iis ortae, und es wird hinzugesetzet, sie wären variae & multiformes, als, animantium formae, earumque rerum, quæ e terra gignuntur.

Daß die Materie zusammenhängt, rühret, vermöge des obigen, von der mit ihr verbundenen Kraft her, und wegen derselben widerstehet sie auch. Plotinus Enn. 6. lib. 1, c. 26. ἡ ἀντιτυπία (der Widerstand der Materie) ποιὸν, ἢ παρὰ ποιότητος. Von diesen Begriffen weichen die Leibnitzischen Op. T. I. P. II. p. 226. ab, principium activum non tribuitur a me materiae nudae, sive primae, quae nec passiva est, & in sola antitypia & extensione consistit, sed corpori seu materiae vestitae, sive secundae, quae praeterea entelechiam primitivam seu principium activum continet.

Daß keine Kraft ohne Materie sey, kann man in Ansehung dessen, was zu der Natur oder Welt gehöret, für allgemein wahr annehmen, denn nur von Gott muß man mit Sokrates und Plato (wenn es nur gewiß ist, daß sie so gelehret haben,) behaupten, Θεὸς ἀμιγὲς πάσης ὕλης, Gott ist von aller Materie abgesondert. Plutarchus l. 1. c. 7. Die obengenannten

nannten Philosophen, konnten sich keine Kraft ohne Subjekt (ὑποκείμενον) gedenken, und ich kann es auch nicht. Auch Crusius im Wege der Gewißheit §. 259. rechnet zu den Realsäzzen diesen: eine jede Kraft ist in einem Subjekt. Wir kennen auch keine Kraft ohne Materie, und selbst unsere Seelen sind mit Körpern verbunden. Leibniz nimt zwar thätige Kräfte ohne ein ausgedehntes Behältniß an, (und diese sind seine schlafende Monaden, welche dunkle Vorstellungen von der Welt haben) und die Substanzen aller scheinbaren Materie seyn sollen: allein von den Seelen und Geistern glaubet er doch, daß sie insgesamt mit Körpern verbunden gewesen sind, und bleiben, welches auch höchst wahrscheinlich ist. Op. T. II. P. I. p. 44. Les ames ne sont jamais separées de tout corps organique. Je n'admets donc point, qu'il y a des ames entiérement separées naturellement, ni qu'il y a des esprits créés entierement detachées de tout corps, en quoi je suis du sentiment de plus anciens pères de l'eglise. Dieu seul est au dessus de toute matière, puis qu'il en est l'auteur, mais les creatures franches ou affranchies de la matière, seroient détachées en même tems de la liaison universelle, & comme les deserteurs de l'ordre général. p. 157. il n'y a point de substances créés entiérement destituées de matière. s. auch seine Oeuvres philosophiques p. 70.

25.

Außer der Welt ist keine Materie, und kein Körper. (*)

(*) Cic. acad. quæst. l. 1. c. 7. führet nach den in dem vorhergehenden Paragraph enthaltenen Worten, als Sätze der Akademiker und Peripatetiker an, aus den qualibus (Körpern) in omni natura cohaerente & continente cum omnibus suis partibus effectum esse *mundum*, extra quem nulla pars materiae, nullumque corpus.

Anmerkung.

Also ist die Welt der Inbegriff aller Materie, und aller aus derselben entstandenen Körper. Hier können noch ein paar andere alte Erlärungen von der Welt angeführet werden. Πυθαγορας πρῶτον ὠνομασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν, κοσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῳ τάξεως. Plutarchus de plac. phil. l. 2. c. 1. κοσμος ἔστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος, ἡ τῶν ὅλων τάξίς τε καὶ διακόσμησις, ὑπο θεοῦ τε καὶ δια θεὸν φυλαττομένη. Aristoteles de mundo c. 2. im Anfang. Nach dem Stobaeus in eclog. phys. c. 25. p. 48. hat Chrysippus von der Welt eine Erklärung gegeben, die genau mit der aristotelischen übereinkommt. Alles obige gilt nur von der körperlichen Welt, welche ungeachtet ihrer thätigen Kräfte doch kein lebendiges Wesen ist, wofür sie auch an und für sich selbst von den

griechischen Philosophen nicht gehalten worden, sondern wenn unterschiedene derselben sie für ein ζῶον, das ist, für ein lebendiges Wesen, erkläret haben, so ist es deswegen geschehen, weil sie ihr eine Seele gaben, für welche sie entweder Gott selbst hielten, als Thales, Pythagoras, Zeno, Chrysippus, und andere Stoiker, oder die Weltseele, (κόσμου ψυχὴ) die aus der ungestümen und unvernünftigen Seele entstanden, welche die nicht erzeugte, und also ewige, auch an sich unbewegliche Materie, (ου γὰρ ἡ ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν. Arist. metaph. l. 11. c. 6.) auf eine unordentliche und unregelmäßige Weise bewegte, (daher Plato diese Materie, Unordnung, wüstes Wesen, ἀκοσμίαν, auch ἀμυδρὰν und σκοτεινὴν, dunkel oder finster, nennet,) die aber Gott so viel ihre Widerspenstigkeit es verstattete, dadurch in Ordnung brachte, daß er ihr Verstand, (νοῦν) Vernunft, (λόγισμον) und weise Harmonie (ἁρμονίαν ἔμφρονον) mittheilte, und sie hierauf zum Regierer des Ganzen machte. (ἡγεμόνα τοῦ παντὸς ἐγκατέστησε). Plutarchus de animae procreatione, nicht weit vom Anfang. s. auch den Chalcidius p. 394. 395. nach welchem Plato dieses von dem Numenius gelernet hat. Diese Weltseele, ist, nach dem Plotinus, aus dem Verstande (νοῦς) oder Gedanken (λόγος) Gottes, (an dessen statt Plato ἰδέα saget,) entstanden, und aus derselben leitete Plato die menschlichen Seelen her.

26.

In der Natur ist keine Lücke, kein Sprung, sondern sie ist eine ununterbrochen zusammenhangende Kette. (*).

(*) Aristoteles de partibus animal. lib. 4. c. 5. ἡ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα, διὰ τῶν ζώντων μεν, ὀυκ ὄντων δὲ ζώων, ὄυτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ συνέγγυς ἀλλήλοις. Die Natur gehet in einem Zusammenhange fort von den leblosen Dingen zu den Lebendigen, durch solche Dinge, welche zwar Leben haben, aber keine Thiere sind, so daß sie eines von dem andern sehr wenig unterschieden zu seyn scheinen, weil sie nahe aneinander gränzen.

Anmerkung.

Diese wichtige Wahrheit, welche durch die Beobachtungen und Beschreibungen der neuern Naturforscher so stark bestätiget worden, hat also schon Aristoteles entdecket, und in eben diesem Kapitel durch Beyspiele erläutert. Da nun so gar ein kenntlicher Uebergang von den Pflanzen zu den lebendigen Thieren vorhanden ist, so darf man sich desto weniger wundern, daß dergleichen auch von den Mineralien zu den Pflanzen, und so wie von den ganzen grossen Naturreichen, also auch von den Geschlechtern und Arten eines jeden, bemerket worden. Von den Pflanzenthieren, welche das Pflanzenreich mit dem Thierreich in Verbindung setzen, kann man Joh. Alb. Heinrich

Reimarus Abhandelung von der Natur der Pflanzenthiere, bey seines Vaters Betrachtungen über die besondern Arten der thierischen Kunsttriebe, und diese bey der dritten Ausgabe seiner allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere, lesen. Die Philosophen haben diese Wahrheit zur Bestätigung der Lehre von dem einzigen Schöpfer aller Dinge, oder von dem einigen Gott, gebrauchet, und darinnen ist ihnen schon der griechische Bischof Nemesius, der ungefähr im vierten Jahrhundert lebte, in seinem fünften Buch περὶ φύσεως ἀνθρώπου vorgegangen, in dessen erstem Kap. er schreibet: „es scheinet, daß der Schö„pfer die Dinge verschiedener Natur allmälig „miteinander verbunden habe, damit alles Ge„schöpfe durch die Verwandschaft miteinander „eins werde, **woraus hauptsächlich erhel„let, daß nur ein einiger Schöpfer aller „Dinge sey.** (ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ „πάντων τῶν ὄντων δημιουργός.) — — Als er „nun von den unvernünftigen Thieren zu den „vernünftigen Menschen schreiten wollte, hat „er dieses nicht auf einmahl gethan, sondern „er hat zuvor auch den andern Thieren gewisse „natürliche Einsichten, Kunstfertigkeiten und „Geschicklichkeiten zu ihrem Wohl mitgethei„let, vermöge welcher sie den vernünftigen sich „zu nähern scheinen. Und hierauf hat er erst „das vernünftige Thier, den Menschen, her„vorgebracht.„ Lange vor Leibnitz hatte man schon darüber disputirt, utrum detur vacuum formarum? dieser große Kopf aber nennet es

Op.

Op. T. II. P. I. p. 238. 240. son axiome, que la nature n'agit jamais par saut, natura non agit saltatim. In seinen Oeuvres philos. herausgegeben von Raspe p. 267. *la loi de la continuité* porte, que la nature ne laisse point de vuide dans l'ordre qu'elle suit, mais toute forme ou espece n'est pas de tout ordre. Nachher Seite 440. schreibt er: Tout va par degrés dans la nature, & rien par saut, & cette regle à l'egard des changemens, est une partie de *la loi de continuité.* (lex continuitatis.) Noch genauer beschreibt er die Kette der Natur in einem Briefe vom 16. Oct. 1707, der bey Königs Appel au public S. 166. der zweyten Ausgabe stehet, denn in diesem hält er S. 169. vermöge des Gesetzes der Stätigkeit (welchen Ausdruck er erfunden hat,) für nothwendig, que tous les ordres des êtres naturels, ne forment qu'une seule chaine, dans laquelle les differentes classes, comme autant d'anneaux, tiennent si étroitement les unes aux autres, qu'il est impossible aux sens & à l'imagination, de fixer précisément le point, où quelqu'une commence ou finit. Reimarus von der natürlichen Religion Abhandl. 5. §. 2. 3. „Wenn „wir die Welt nicht nur dem Raum und der „Zeit nach, sondern auch nach den Arten und „Stufen der Dinge, als voll und stets in ei„nem fortgehend betrachten; so erscheinet sie „uns in ihrer wahren Vollkommenheit, als „ein Werk, das des unendlichen Schöpfers „würdig ist.„ Er schreibet daselbst auch noch mehr vortrefliches von dieser Materie, und

schliesset

schliesset daraus, daß alle mögliche Lebendige wirklich in der Welt sind. Und dieses hat schon Plato in seinem Timäus eingesehen, denn es heißt bey ihm; ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἐστι ζῷον, οἷαι τε ἔνεισι καὶ ὅσας καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν, welches Cicero in seiner Uebersetzung dieses Buchs Kap. 10. so gegeben hat: quot igitur & quales animalium formas mens, in speciem rerum intuens, poterat cernere, totidem & tales in hoc mundo secum cogitavit effingere.

27.

Alle Begriffe kommen ursprünglich durch die Sinne in die Seele (*)

(*) Aristoteles de anima lib. 3. c. 8. αἰσθανόμενος μηδὲν, οὐδὲν ἂν μάθοι, οὐδὲ ξενίοι, wer keine Sinne hat, lernet und verstehet nichts. Analyt. post. lib. 1. c. 15. εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ὠνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, derjenige, welchem ein Sinn fehlet, hat auch eine gewisse (die davon abhangende) Erkenntniß nicht. Die Stoiker lehreten, daß wenn der Mensch geboren sey, der Hauptheil seiner Seele (ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, oder der λογισμὸς) die Begriffe (ἐννοίας) in die Seele als auf ein Papier schreibe, und daß πρῶτος ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων sey, daß aber die dadurch erlangten Begriffe nur die physikalischen, nur προλήψεις, vorläufige Begriffe, nicht die rechten durch Fleiß erlangten, wären. Plutarchus

chus lib. 4. c. 11. 21. Epikurus beym Laertius l. 10. §. 32. πᾶς λογος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται. Aller Verstand hänget von den Sinnen ab. Eben daselbst: ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων. Cicero de finibus lib. 1. c. 19. führet als Epikurs Lehrsatz an: quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus. Allein Epikurus meynet nur die καταλήψεις, das ist μνήμην τȣ πολλακις ἔξωθεν φανέντος, wie Diogenes Laertius saget. Plato im Theätetus B. 2. der zweybrücker Ausgabe seiner Werke, S. 112. gewisse Dinge verstehet die Seele durch sich selbst, als die Substanz, das änliche und unänliche, das gleiche und ungleiche, das schöne und häßliche, das gute und böse, das einander entgegengesetzte; andere vermittelst der Kräfte des Körpers; jene erkennet die Seele durch Vergleichung und Beurtheilung.

Anmerkung.

Man muß εἴδη und ἰδέας nicht mit einander verwechseln, jene sind die Formen der Dinge, diese die Begriffe. Man muß auch die ἰδέας, welche wir mit den Stoikern also nennen, (ἐννοήματα ἡμετέρα) von der ἰδέα des Plato wohl unterscheiden. Diese ist eine unkörperliche Substanz (ȣσία ἀσώματος) welche durch sich selbst bestehet, und die Materie gebildet hat. Plato lehrete, daß diese Ideen (ἰδέας) in den Vorstellungen und in der Einbildungskraft d. i. in dem Verstande Gottes wären, (ἐν τοῖς νοήμασι, καὶ ἐν ταῖς φαντασίαις τȣ Θεȣ̃, τȣ̃τ' ἐςι τȣ̃

νȣ̃

νοῦ, ὑφεστώσας) Aristoteles aber, daß sie von der Materie nicht getrennet, also in derselben wären. (οὐκεχωρισμενας τῆς ὕλης) Plutarch. lib. 1. c. 10.

In dem Paragraph, ist von unsern ersten Begriffen die Rede, welche ἐπίνοιαι heissen. Locke stimmet hiermit vollkommen überein, denn er schreibet in seinem Buch sur l'entendement humain, p. 24. des Bossetschen Auszugs: Je suppose, que l'ame au commencement de son existence est comme *une table rasé*, sans idées, sans caracteres, & que c'est par l'expérience seulement, qu'elle acquiert ce grand nombre d'idées & de connoissances qu'elle a dans la suite. Aristot. (de anima l. 3. c. 4.) Diese Vergleichung der an Begriffen ganz leeren Seele mit einer tabula rasa, (γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει) ist eben sowohl als das unbeschriebene Papier der Stoiker, (Plutarchus l. 4. c. 11.) zu sinnlich, und kann also ohne Schaden für die Warheit weggelassen werden.

Bonnet schreibet in seinem analytischen Versuch über die Seelenkräfte Kap. 4. Die Erfahrung lehret, daß die Beraubung eines Sinnes, die Beraubung aller Ideen mit sich führe, welche mit dem Gebrauch dieses Sinnes verknüpfet sind. —— Alle unsere Ideen kommen also ursprünglich von den Sinnen her. Ich nehme also das Wort Idee in dem weitesten Verstande, für jede Bestimmung der Seele, deren sie sich selbst bewust ist.

Der Kön. Preuß. Oberkonsistorialrath Carl Franz von Irwing B. 4. seiner Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, in der

der Vorerinnerung S. 7. 8. saget: „ich habe bey meiner Arbeit beständig den grossen Grundsatz vor Augen gehabt, daß in dem menschlichen Verstande keine andere Materialien der Erkenntniß zu finden seyn können, als welche ursprünglich von den äussern und innern Sinnen, oder überhaupt von Empfindungen sich herschreiben, und daß alles übrige in unsrer Erkenntniß, was die Form des Denkens, oder die Behandlungsart jener Materialien, und die Resultate davon betrift, blos von den natürlichen Gesetzen abhängt, deren unsere Denkungskraft eben so wie jede andere Kraft den ihrigen unterworfen seyn muß.„ Er beantwortet hierauf die Einwendungen, welche man gegen diesen Grundsatz machen kann, welches man aber in seinem Buch nachlesen muß.

Plato meynete, die Seele habe vor ihrer Vereinigung mit dem Körper gewisse Begriffe (ἔννοιας) gehabt, deren sie sich im Leibe wieder erinnere, Cicero Tusc. quæst. lib. 1. c. 24. und das nennete er ἀνάμνησις, hingegen die Erneurung der durch die Sinne erlangten Begriffe, μνήμη. Leibnitz, der vermöge der angenommenen harmonia praestabilita, hiermit übereinstimmete, sagt: il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelloit la reminiscence. Op. T. II. P. I. p. 219. und p. 223. longe praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas *reminiscentiae* nomine velavit, *tabulae rasae* Aristotelis, & Lockii, aliorumque recentiorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur. Die letzten Worte sind hart. Zu den angebornen Begriffen, welche

welche er annahm, rechnete er die Begriffe von einem Ding, vom möglichen, vom selbst, u. a. m. glaubte auch, daß das principium contradictionis dem Menschen angeboren sey. Er sagte, die Sinne gäben nur Gelegenheit, die Ideen in uns wahrzunehmen. Oeuvres philosophiques, S. 30. 66. 58. Er glaubte seinen Satz dadurch zu beweisen, daß blosse Kräfte ohne Wirkung keine Kräfte wären, und das gelte auch von der Denkkraft. Was Descartes von dem Ursprung der Ideen geglaubt habe, zeigen diese seine Worte: ex — — ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur. Non quod intelligam, quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor, quam ab ipsamet mea natura. — — Idea quam de Deo habeo, est omnium quae in me sunt maxime vera, & maxime vera & distincta. Meditatio tertia, p. 17. 21 der dritten Ausgabe seiner Meditationum. Per ideam intelligo quidquid in cogitatione nostra versari potest, triaque illius genera distinguo, nempe quaedam sunt adventitiae, (die sinnlichen,) qualis est idea quam de sole vulgo habemus; aliae factae vel factitiae, (die gebildeten) in quarum numerum referri potest idea quam de sole astronomi ratiocinatione sua vulgo formant, aut denique innatae, (die angebornen,) ut idea Dei, mentis, corporis, trianguli, & generaliter omnes, quae aliquas essentias veras, immutabiles & aeternas repraesentant. Epistolarum Part. II. epist. 54.

Male-

Malebranche drücket sich über diese drey Gattungen der Ideen etwas anders, nemlich so aus: L'ame peut appercevoir les choses en trois maniéres, par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens. Elle apperçoit par l'entendement pur les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ses pensées. Elle apperçoit même par l'entendement pur les choses materielles, l'étenduë avec ses propriétés. — — — Par l'imagination l'ame n'apperçoit que les choses materielles, lors qu'étant absentes, elle se les rend présentes, en s'en formant des images dans le cerveau. — — Enfin l'ame n'apperçoit par les sens que les objets sensibles & grossiers, lorsqu'étant presens ils font impression sur les organes exterieurs de son corps. &c. De la recherche de la verité, lib. 1. c. 4.

Andere wichtige philosophische Sätze.

28.

Die Sinne irren und betrügen nicht.*)

*) Sextus Emp. lib. 2. advers. Logicos §. 9. Ὁ Ἐπίκουρος τὰ μεν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. Er gieng darinn von dem Demokritus ab, welcher, wie Sextus lib. 1. adv. Logicos §. 135. schreibt, ἀναιρεῖ τὰ φαινομενα ταῖς αἰσθησεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατὰ ἀληθειαν, ἀλλα μόνον κατὰ δόξαν. Cicero de finib. lib. 1. c. 19. Si omnes sensus erunt

veri, ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci & percipi. De nat. deor. lib. 1. c. 25. Timuit Epicurus, ne, si unum visum falsum, nullum esset verum; omnes sensus veri nuntios dixit esse.

Anmerkung.

Cicero saget an dem angeführten zweyten Ort, Arcesilam falsa omnia dixisse, quæ sensibus viderentur, Zenonem autem, nonnulla visa esse falsa, non omnia. Epikurs Satz ist nur von der veritate existentiæ dessen was die Sinne empfinden, zu verstehen, (Gassendi animadversiones in X. libr. Diog. Laertii T. I. p. 125. 126.) und kann für wahr angenommen werden, wenn die Werkzeuge der Sinne gesund sind, wenn man den körperiichen Dingen, welche durch die Sinne empfunden werden, nicht zu nahe, auch nicht zu weit von denselben entfernet ist; wenn die Veränderungen, welche die Dinge in den sinnlichen Werkzeugen hervorbringen, hinlänglich stark und dauerhaft sind, und wenn die Seele zu der Zeit der sinnlichen Empfindung sich in einem Zustande klarer Vorstellungen befindet, und aufmerksam ist. So lange die Erfahrung und Beobachtung durch die Werkzeuge der Sinne dauert, müssen Einbildung und Urtheil gänzlich ruhen, und man muß das vom Epikurus verlangte προσμένειν beobachten. Diog. Laërtius lib. 10. §. 34. Die Sinne urtheilen nicht, sondern sie stellen nur das Gegenwärtige vor. Was man die Wahrheit der Sinne nennet, erklärt

kläret Crusius in dem Wege der Gewißheit §. 439. Die Evidenz (ἐνάργεια) der besondern sinnlichen Erfahrung, ist eben sowohl ein Kennzeichen der Wahrheit, und ein Grund der Gewißheit, als die Evidenz der allgemeinen Wahrheiten und Grundsätze. Unterdessen hat doch Leibnitz Recht, wenn er in seinen Oeuvres philos. S. 85. schreibt, il me semble, que les sens ne sauroient nous convaincre de l'existence des choses sensibles, sans le secours de la raison.

29.

Und dennoch ist das was wir durch die Sinne richtig empfinden, nicht das Wahre, sondern nur ein Schein. (*)

(*) Plato im Theätetus B. 2. S. 144. der zweybrücker Ausgabe, αἰσθήσει φάμεν ȣ̓ μέτεστιν ἀληθείας ἅψασθαι, ȣ̓δὲ γὰρ ȣ̓σίας. Wir läugnen, daß dem Sinn die Empfindung der Wahrheit zukomme, weil er das Wesen nicht empfindet.

Sextus Emp. lib. I. adv. Log. §. 143. führet als Lehre des Plato an, ἡ ἐνάργεια ȣ̓κ ἔστιν αὐτάρκης πρὸς γνῶσιν ἀληθȣ̃ς. ȣ̓ γὰρ ἔι τι κατ᾽ ἐνάργειαν φαίνεται, τȣ̃το καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν ὑπάρχει, ἀλλὰ δεῖ παρεῖναι τὸ κρῖνον τί τε φαίνεται μόνον, καὶ τί σὺν τῷ φαίνεσθαι, ἔτι καὶ κατὰ ἀλήθειαν ὑπόκειται, τȣτέστι τὸν λόγον, das ist, die Evidenz sey nicht hinlänglich zur Erkenntniß des Wahren; (der wahren Be-

schaffenheit eines Dinges;) denn wenn gleich etwas deutlich erscheine, so sey es doch das, was es zu seyn scheine, nicht nach der Wahrheit, sondern der Verstand müsse beurtheilen, was bloß scheine, und was mit dem Schein wahrhaftig verbunden sey.

Anmerkung.

Dieses ist auch die Lehre der eleatischen Philosophen Xenophanes, Parmenides und Zeno gewesen. Unter die φαινόμενα, gehöret z. B. die Ausdehnung, folglich auch der Raum. Man darf sich also nicht wundern, wenn man beym Plutarchus de plac. phil. lib. 1. c. 18. und beym Stobæus eclog. phys. c. 21. lieset, daß alle Philosophen, von dem Thales an, bis auf den Plato, den Raum in der Welt geläugnet hätten, welchen Plato auch weder innerhalb noch ausserhalb der Welt zugab. Plutarchus l. c. lib. 2. c. 9. Der letzte saget, wenn wir an den Ort gedächten, so träumeten wir gewissermaßen, und hielten für nothwendig, daß alles was ist, an einem Ort sey, und eine Gegend einnehme. Im Timäus um die Mitte. Leibnitz leugnete den leeren Raum auch, und bestritt den Newton, der ihn behauptete. Oeuvres philos. p. 116.

30.

Die Sinne sind in der Seele, welche durch den Körper empfindet. (*)

(*) Aristoteles de moribus lib. 6. c. 2. τρία ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις,

αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις, in der Seele ist dreyerley, worauf Thätigkeit und Wahrheit ankommt, Sinn, Verstand und Begierde. Eben derselbige de sensu cap. 1. αἴσθησις διὰ σώματος γίνεται τῇ ψυχῇ. Plato beym Plutarchus de plac. philosoph. lib. 4. c. 8. ἡ αἴσθησις (ἐστι) δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος. Cicero Tusc. quæst. lib. 1. c. 20. nos ne nunc quidem oculis cernimus ea, quæ videmus; neque enim est ullus sensus in corpore: sed ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta & patefacta viderunt, viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, a sede animi perforatæ. Itaque sæpe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris & oculis, & auribus, nec videmus, nec audimus: ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat & adsit. Quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? quæ numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, & is omnium judex solus esset.

Anmerkung.

Mosheim ist es wahrscheinlich, daß Aristoteles unter ψυχὴ das Leben oder die sinnliche Seele, verstehe, (beym Cudworth S. 1172. der ersten Ausgabe,) mir aber nicht. Er saget auch, nach dem Aristoteles, habe der νοῦς, die ver-

nünftige Seele, seinen oder ihren Sitz in der sinnlichen Seele, oder im Leben; das ist aber laut der ersten oben angeführten Stelle nur in sofern wahr, als der νȣς eine Kraft der ψυχῆς ist. Aristoteles problematum sectione 30. §. 5. saget: ὁ Θεὸν δέδωκε τῇ ψυχῇ νȣν, Gott hat der Seele den Verstand gegeben. Diese angeführte deutliche Stellen des Philosophen, müssen den undeutlicheren vorgezogen werden. Vermöge derselben hat er weder zwey Seelen, eine vernünftige und sinnliche, noch zwey Theile der Seele angenommen, (wiewohl diese doch eine gute Erklärung zuließen,) sondern was man Theile nennet, sind Kräfte einer und eben derselben Seele. Dieses bestätiget auch Stobäus, wenn er schreibet Eclog. phys. lib. 1. p. 103. Aristoteles nehme zwar der Seele Theile, (μέρη) aber nicht Kräfte (δυνάμεις.) Er redet auch selbst in der Schrift von der Seele, B. 2. Kap. 3. von den Kräften (δυνάμεις) der Seele, und rechnet die empfindende (αἰσθητικὸν,) begehrende, (ὀρεκτικὸν) bewegende, (κινητικὸν) und verstehende, (διανοητικὸν) zu denselben. Er verwirft auch B. 1. Kap. 5. die Meynung derjenigen, welche behaupteten, die Seele sey ein Körper, der aus feinen Theilchen bestehe. (σῶμα λεπτομερὲς) Stobæus eclog. phys. p. 109. führet an, daß zwar Aristoteles die Seele für ein einfaches Wesen, (ἁπλȣν ȣσίαν) und unkörperliches Ding, (ἀσωματον) erkläre, und ihr eine wirksame Form beylege, aber nicht dafür halte, daß die Kräfte in ihr als in einem zusammengesetzten Dinge wären;

ren; sondern er nenne sie untheilbar. (ἀμέριστος.) Den Verstand (νοῦν) nennet Aristoteles de moribus lib. 10. c. 7. das göttliche (θεῖον) in Ansehung des (sichtbaren) Menschen überhaupt, und ziehet daraus die Folge, daß man nicht müsse menschlich gesinnet seyn, (ἀνθρώπινα φρονεῖν,) sondern alles thun, um dem Theil unserer selbst, welcher der beste sey, gemäß zu leben: denn, wenn er gleich klein sey, (εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι,) so sey er doch in Ansehung der Kraft und Würde weit über die andern Theile des Menschen erhaben. Plato saget im Cratylus B. 3. S. 269. der zweybrücker Ausgabe, diejenigen, welche die Seele ψυχὴν genannt, hätten darauf gesehen, weil sie, wenn sie dem Körper gegenwärtig ist, die Ursache seines Lebens sey; welche Meynung von Alters her sehr gemein ist. Eben derselbige nennet beym Plutarchus de plac. philos. lib. 4. c. 8. die Sinne, eine Gemeinschaft der Seele und des Leibes mit dem was ausserhalb beyden ist. Das drücken wir so aus: Die Sinne machen uns die Wirklichkeit ausser uns vorhandener Dinge kund. Nach dem Aristot. Anal. post. lib. 2. cap. 18. haben alle lebendige Wesen δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν, ein angebornes Untersuchungs-Vermögen, welches Sinne genennet wird. Ein Theil derselben behält das, was es durch die Sinne empfunden hat, in der Seele, und das ist die Erinnerung, (μνήμη,) welche aber aus der sinnlichen Empfindung entstehet, und deren oftmalige Wiederholung die Erfahrung (ἐμπειρία) ausmachet;

chet; denn eine Erfahrung ist nichts anders, als viele Erinnerungen; (αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐϛι,) aus der Erfahrung aber entstehen die Grundsätze der Kunst und Wissenschaft. (ἐκ δ' ἐμπειρίας - τεχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιϛήμης.) s. die Anmerkung zu §. 4. Die Stoiker nahmen dieses von dem Aristoteles an, nenneten aber die natürlichen durch die Sinne ohne Mühe erlangten Ideen, προλήψεις, anticipationes, (welche Benennung auch Epikurus gebrauchte, s. oben S. 44.) und unterschieden dieselben von den durch gelehrten Fleiß erworbenen Ideen, welche bey ihnen im besonderen Verstande ἔννοιαι hießen. Plutarchus lib. 4. c. 11.

31.

Die Seele verstehet niemals etwas ohne bildliche Vorstellung. (*)

(*) Aristoteles in seiner Schrift von der Seele B. 3. Kap. 7. ὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.

Anmerkung.

Φάντασμα ist eine Wirkung der φαντασία, der Einbildungskraft. Aristoteles von der Seele B. 3. K. 7. Nach Kap. 9. eben dieses Buchs, dieser Schrift, am Ende, ist φαντασία πᾶσα ἢ λογιϛικὴ, ἢ αἰσθητικη, das ist, nach unserer Art des Ausdrucks, die Phantasie ist entweder ein Ideenbild, (Gedankenbild) oder eine sinnliche Vorstellung

stellung. Wo das Ideenbild sey? in der Seele oder im Gehirn? wird nicht entschieden. Aus derselben entstehet ein ἐννόημα, νόημα, oder eine geistige Vorstellung, φάντασμα διανοίας, nach der Erklärung einiger Stoiker beym Plutarchus lib. 4. c. 11. Wie das zugehe? können wir nicht sagen. Die φαντασία hat zwar nur von dem Sinn des Sehens, welcher der vornehmste ist, (ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησις ἐστι,) und also von dem dazu erforderlichem Licht, (ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν) oder vom φαίνεσθαι, den Namen, entsteht aber aus den übrigen Sinnen eben sowohl als aus diesem. Aristoteles de anima lib. 3. c. 3. Stobæus ecl. phys. p. 153.

32.

Die Seele leidet nicht, sondern wirket bey der sinnlichen Empfindung. (*)

(*) Aristoteles de anima lib. 2. c. 4. und 5. schreibet zwar, ἡ αἴσθησις δοκεῖ ἀλλοίωσις τις εἶναι, αἰσθάνεσθαι δ᾽ οὐδὲν, ὁ μὴ ψυχὴν ἔχει, d. i. es scheinet, daß die sinnliche Empfindung eine Veränderung sey, so daß nichts empfinde, als was eine Seele hat; und Zeno und Chrysippus nenneten die φαντασία τύπωσιν εἰς ψυχὴν, τουτ᾽ ἐστιν ἀλλοίωσιν, einen Eindruck in die Seele, das ist, eine Veränderung, Diog. Laërt. lib. 7. Abschnitt 45. 50. Aristoteles am angeführten Ort siehet auch die genannte Veränderung als ein Leiden an, und beym Sextus Empyr. Pyrrhon Hypotyp. lib. 3. c. 5. Sect. 47. werden die sinnlichen Empfindungen

gen ἁπλοπαθεῖς, einfache Leiden, genennet. Hingegen Plotinus leugnet, daß die Seele bey der Empfindung einen Eindruck (τύπον) von der Form der sinnlichen Dinge, so wie das Wachs vom Siegel, bekomme, denn alsdann würde sie leiden. Die Seele sehe das was sie siehet, in verschiedener Entfernung ausser sich, und nicht in einem Abdruck in sich; denn in dem letzten Fall würde sie die Größe der ausser ihr befindlichen Dinge nicht beurtheilen können, weil die Form derselben die sie empfangen haben soll, so groß nicht seyn könne, als die gesehene Dinge, sie würde auch, wenn sie den Abdruck der Form der Dinge in sich sähe, nicht die Dinge selbst, sondern nur ein Bild derselben sehen. Die leidende Empfindung sey im Körper, wobey die Seele gegenwärtig sey, dieselbige erkenne und beurtheile, das sey aber nicht leiden, sondern wirken. Enn. 4. lib. 6. c. 1. 2.

Anmerkung.

Man kann zwar richtig sagen, daß auch das Leiden, Thätigkeit sey, allein es ist nicht nöthig, dieses hier zu Hülfe zu nehmen. Es scheinet nur, daß die Seele bey der sinnlichen Empfindung bloß empfange; man kann dieses nicht einmahl mit Zuversicht von einem Kinde in der ersten Zeit nach seiner Geburt sagen; aber es gehen einige Wochen darüber hin, ehe die Seele durch ihren Körper zeigen kann, daß sie bey der Empfindung thätig, das ist, aufmerksam gewesen sey, vergleichen, und dadurch unterschei-

terscheiden und kennen gelernet habe. Die Eindrücke, welche die äussern Dinge machen, die von der Seele empfunden werden, geschehen in die Werkzeuge der Empfindung, oder in die Nerven, und vermittelst derselben in das Gehirnmark, woselbst die Seele ihren Sitz hat.

33.

Also ist Empfindung und Erkenntniß nicht einerley. (*)

(*) Plato im Theätetus B. 2. S. 144. der zweybrücker Ausgabe, ὀυκ αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταυτόν. Aristot. de anima lib. 3. c. 3. beweiset in dem ganzen Kapitel, ὅτι οὐ ταυτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ νοεῖν. Er saget ebendaselbst, die Phantasie sey von der Empfindung und von dem Verstande unterschieden. Es müsten nothwendig die entweder Dinge selbst, oder die Formen derselben, in der Seele seyn; jenes finde nicht statt, wohl aber dieses.

Anmerkung.

Diesen Unterschied haben Empedokles, Demokritus, Protagoras, die alten und neuen Zweifler, als Helvetius de l'Esprit, Vol. I. Chap. 1. mit Unrecht geleugnet, um alles bloß zur Empfindung zu machen, der sie die Zuverläßigkeit absprechen.

34.

Das Allgemeine kann nicht durch die Sinne empfunden werden. (*)

(*) Aristoteles anal. post. lib. 1. c. 25. το καθόλου ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐκ ἐστι του καθόλου ἡ αἴσθησις.

θησις. Plutarchus de animæ procreatione e Timæo, im letzten Drittel der Schrift, schreibet, die Seele betrachte τὰ καθ' ὅλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα, καὶ νοεῖν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ αἰσθάνεσθαι, das allgemeine und besondere, jenes heisse denken, dieses aber empfinden.

Anmerkung.

Das Allgemeine, nennet Aristoteles, was seiner Natur nach in vielen Dingen ist. Categoriæ, pars 2. cap. 1. λέγω καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι; er saget auch Metaphysic. lib. 1. c. 2. χαλεπώτατα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τὰ μάλιστα καθόλου, πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστι, das ist, die Menschen können das allgemeinste schwer fassen, weil es von den Sinnen am meisten entfernet ist, cap. 15. τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις, der Sinn hat nur mit dem einzelen zu thun. Analyt. post. lib. 2. c. 18. αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστι, man empfindet zwar das einzelne, aber die Empfindung ist die Empfindung des allgemeinen, oder führet auf die Empfindung des allgemeinen. Eben dieses stehet auch in der Schrift de anima lib. 2. c. 5.

Reimarus Vernunftlehre §. 54. Wenn wir den Unterschied der Dinge, in unsern Gedanken, von ihrer Verschiedenheit absondern, so entstehen in uns abgesonderte Begriffe. Weil aber das änliche in allen einerley, und also allen gemein ist, so sind alle abgesonderte Begriffe von der Aehnlichkeit der Dinge, auch allgemeine Begriffe, (notiones universales) und

umge-

umgekehrt, alle allgemeine Begriffe sind abgesonderte Begriffe.

Beym Aristoteles heißen die abstracten Begriffe τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα, und χώριστα s. Analyt. post. lib. 1. c. 15.

Das deutsche Wort Begrif, ist nach dem lateinischen Wort comprehensio, und dieses nach dem griechischen κατάληψις gemacht. Das letzte hat Zeno aus Cittium, ein Liebhaber sinnlicher Erklärungen, aus dem gemeinen Leben, oder aus der sichtbaren und fühlbaren Natur entlehnet, um eine richtige, gewisse und deutliche Vorstellung der Seele dadurch auszudrükken. Cicero Acad. quæst. l. 1. c. 11. Zeno impulsionem (animo) oblatam extrinsecus, φαντασίαν appellavit, nos visum appellamus. Ad hæc quæ visa sunt, & quasi accepta sensibus, assensionem adiunxit animorum, quam esse vult in nobis positam & voluntariam. Visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quæ propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quæ viderentur; id autem cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile. (κατάληπτον) Sed cum acceptum jam & approbatum esset, comprehensionem (κατάληψιν) appellabat, similem iis rebus quæ manu prenderentur: ex quo etiam nomen hoc duxerat, cum eo verbo ante nemo tali in re usus esset. lib. 4. c. 47. Zeno, cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, hujusmodi est. Deinde cum paululum digitos constrinxerat, assensus hujusmodi. Tum cum plane compresserat, pugnumque faceret, *comprehensionem* illam

lam esse dicebat; qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, καταληψιν, imposuit.

35.

Die Seele ist der Mensch, der Leib aber ist nicht ein Theil des Menschen, sondern nur ein ihm auf eine Zeitlang verliehenes Werkzeug. Die Seele ist dem Leibe gegenwärtig, sie ist aber nicht in demselben weder als in einem Ort, noch als in einem Subject. (*)

(*) Plotinus Enn. 4. lib. 1. c. 1. lib. 3. c. 20. Cicero Tusc. quæst. lib. 1. c. 22. Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre: & nimirum hanc habet vim præceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id præcepit, ut membra nostra, aut staturam figuramve noscamus. Neque nos corpora sumus, neque ego, tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur, nosce te, dicit, hoc dicit, nosce animum tuum. Nam corpus quidem, quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum. Ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te.

Anmerkung.

Meine Seele, und ich, sind gleichgültige Ausdrücke. Wenn die Seele denket und saget, mein Körper, so unterscheidet sich dadurch der Mensch von seinem Körper.

36. Die

36.

Die Seele ist keine Masse, (ὄγκος) kein Körper, (σῶμα) keine Größe, (μέγεθος, πόσον) (*) nichts theilbares. (μεριστόν)

(*) Alles dieses kommet beym Plotinus Enn. 4. lib 7. in den ersten Kapiteln vor. s. auch oben S. 54.

Anmerkung.

Aristoteles hat das Wort ὄγκος von der Seele nicht vermieden, wie oben aus der Anmerkung zu §. 30. ersehen werden kann. Plotinus saget am angeführten Ort Kap. 2. Gesetzt die Seele wäre ein aus zwey oder mehrern Körpern zusammengesetzter Körper, so müste das Leben, welches sie nothwendig durch und durch haben müße, entweder in allen diesen Körpern zugleich, oder in einem jeden besonders, oder nur in einem seyn. Im letzten Fall wäre allein nur derjenige Körper, in welchem das Leben sey, die Seele. Zu sagen, das Leben sey nicht in einem jeden dieser Körper, sondern in allen zugleich, finde nicht statt. (ἄτοπον) Behaupte jemand, ein jeder Körper habe das Leben, so müße man antworten, es sey an einem genug. Es sey unmöglich, daß der Zusammenfluß der Körper (συμφόρησιν σωμάτων) das Leben wirke, und daß das unverständige durch die Verbindung verständig werde. Noch schreibet er Kap. 5. Wollten diejenigen, welche die Seele für einen Körper hielten, einen jeden ihrer Theile für

eine der ganzen änlichen Seele ausgeben, und eben dieses wieder von jedem Theil eines Theiles behaupten: so würde die Grösse zu dem Wesen der Seele nichts beytragen, wie sie doch thun müste, wenn die Seele eine gewisse Größe vorstellete, ohne welche sie nicht Seele seyn könnte; es müste auch das Ganze der Seele allenthalben seyn, welches doch die Natur eines Körpers nicht verstatte, nämlich, daß eben dasselbige Ganze zugleich in mehreren, und daß ein Theil desselben wie das Ganze sey. Kap. 6. Alle Empfindungen durch die Augen, Ohren, rc. müsten in einem einzigen Dinge zusammen kommen, sonst könnte die Seele sie nicht mit einander vergleichen, und ihren Unterschied wahrnehmen. Dieses einzige aber sey gleichsam der Mittelpunkt, die Sinne aber wären den radiis eines Zirkels änlich, welche sich von dem Umkreise nach dem Mittelpunkt erstrekten, und die Kraft, welche alle Empfindungen zusammenfaßte, müsse ein einziges (ἓν) seyn. Die Seele empfange nur einfache und untheilbare Ideen. Hätte sie eine gewisse Größe, so müste ein jeder ihrer Theile die äußere Sache besonders empfinden und es wäre nichts vorhanden, welches das Ganze empfände.

Man hat diesen Beweis in neueren Zeiten oft wiederholt. s. zum Beyspiel Sulzers vermischte philosophische Schriften S. 364. f. Es hat zwar jemand 1774. gegen denselben eingewandt, daß die Zusammensetzung eine Kraft gebe, die vorher in keinem Theil gewesen,

sen, und dieses durch eine Uhr erkläret: allein zwischen der Uhr, einer Maschine, und der Seele, einer denkenden Substanz, ist ein solcher Unterschied, daß sie gar nicht miteinander verglichen werden können.

37

Die Seele ist unsterblich. (*)

(*) Cicero Tuscul. quæst. lib. 1. c. 16. quod litteris exstat proditum, Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras, maxime confirmavit. Apollonius versichert, daß Malchus in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras gemeldet habe, Pythagoras habe nicht nur von dem Pherecydes, sondern auch von dem Anaximander gelernet, daß die Seele unsterblich sey. Diogenes Laertius lib. 8. §. 28. bemerket, Pythagoras habe gelehret, διαφέρειν ψυχὴν ζωῆς, ἀθανατόν τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ᾽ ἧ ἀπέσπασαι ἀθάνατον ἐςι, d. i die Seele sey von dem Leben unterschieden; sie sey unsterblich, weil auch dasjenige, davon sie abgerissen, unsterblich sey. Was dieses sey, saget Plutarchus deutlicher, de plac. phil. lib. 4. c. 7. Πυθαγορας, Πλάτων, ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν, ἐξιȣ͂σαν γὰρ ἐις το τȣ͂ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς το ὁμογενές; nämlich, die Seele sey unsterblich, weil die Weltseele, von welcher sie ein Theil ist, und zu der sie zurückkehre,

Lehre, unsterblich sey. Cicero bemerket Tuscul. quæst. lib. 1. c. 17. daß Plato nicht nur eben so, wie Pythagoras die Seele für unsterblich gehalten, sondern auch in seiner Schrift, Phädrus genannt, einen Grund dieser Unsterblichkeit angegeben habe, den Cicero, nachdem er des Plato Worte Kap. 23. in seiner Uebersetzung angeführet hat, so ausdrücket: sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri, nec accidere posse, ut ipse unquam a se deseratur. Ex quo efficitur æternitas. Plato schliesset folglich so: was die Grundursach der Bewegung seiner selbst und anderer Dinge ist, das ist nicht entstanden, vergehet auch nicht, sondern ist ewig. Wendet man dagegen ein, daß der Seele auf diese Weise göttliche Natur beygeleget werde, so antwortet der Platoniker, ganz recht, denn die menschlichen Seelen sind aus der Weltseele, und diese ist aus Gott entstanden. Plato schliesset in der Schrift, Phädon genannt, noch weiter so: die Seele giebet dem Körper das Leben, das Gegentheil von dem Leben ist der Tod, dieses Gegentheil von dem, was sie allezeit giebt, nimt sie nicht an; das ist aber der Tod, also nimmt sie den Tod nicht an, das heißt, sie ist unsterblich. (ἀθάνατον ἄρα ψυχή) Sokrates, den Plato redend einführet, frägt den Cebes, ob er erkenne, daß dieses bewiesen sey? und er antwortet, aufs hinlänglichste. (μάλαγε ἱκανῶς.) Nachher

her gehet er weiter, und saget, das unsterbliche ist auch unverderblich, (ἀνώλεθρον) und unvergänglich. (ἀδιάφθορον) Plotinus wiederholet eben diese Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, Enn. 4. lib 7. c. 11. Da aber nach seiner und anderer neuer Platoniker Lehre, die Weltseele eine unzertheilbare, ewige, einzige, einfache und allenthalben ganz befindliche Substanz ist, so sind die menschliche Seelen nicht abgesonderte Theile der Weltseele, (die alsdenn zertheilet und nirgends ganz wäre,) sondern sie ruhen in der Weltseele, und haben ihre Leiber um sich her.

Zwey Stellen muß ich hier noch anführen. Cicero Tusc. quæst. lib. 1. c. 22. Sed plurimi contra nituntur, animosque quasi capite damnatos, morte multant, neque aliud est quidquam, cur incredibilis hic animorum videatur æternitas, nisi quod nequeunt, qualis animus sit vacans corpore, intelligere, & cogitatione comprehendere. Quasi vero intelligant, qualis sit in ipso corpore. — Hæc reputent isti, qui negant, animum sine corpore se intelligere posse; videbunt quem in in ipso corpore intelligant. Mihi quidem naturam animi intuenti, multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tanquam alienæ domi, quam qualis, cum exierit, & in liberum cœlum, quasi domum suam venerit. Nisi enim, quod nunquam vidimus, id quale sit, intelligere non possumus, certe, & Deum ipsum,

& divinum animum, corpore liberatum, cogitatione complecti non possumus.

Plotinus Enn. 4. lib. 4. c. 5. saget, daß die Seelen im Himmel sich vieler auf der Erde vorgefallener Dinge erinnerten, und viele vorher gekannte Seelen wieder erkenneten, denn es sey nothwendig, daß dieselben Leiber um sich hätten, welche den vorigen änlich wären.

Anmerkung.

Wolf hat zuerst deutlich gezeiget, was zu der Unsterblichkeit der Seele gehöre, nemlich unaufhörliche Fortdauer ihrer Substanz, ihres Bewußtseyns, und der Erinnerung, daß ihr jetziger Zustand eine Folge des vorhergehenden sey. s. desselben Nachricht von seinen eigenen Schriften. §. 106.

38.

Die menschliche Seele ist frey im Denken und Wollen.

Anmerkung.

Plato verband mit der Vorsehung und dem Schicksal, Ursachen, die von den Menschen selbst herrühren; (τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν,) und rechnete die letzten eben sowohl als das Schicksal, zu der Kette der Ursachen. Plutarchus de plac. phil. lib. I. c. 27. Aristoteles, Carneades und Chrysippus haben gelehret und behauptet, daß die menschliche Seele sich selbst bestimme, und daß ihre Selbstbestimmung (ἑκούσια, voluntas libera,) durch Ursachen, die ausser ihr sind, nur veranlaßet werde. Aristoteles

de moribus lib. 3. c. 3 saget, das Freywillige, (τὸ ἑκούσιον) finde sich bey demjenigen, in welchem die Grundursache (ἀρχὴ) der Handlung ist, und dem die einzelnen Theile der Handlung bekannt sind. Von dem Carneades saget Cicero de fato c. 11. er habe gelehret, daß die freywillige Bewegung des Gemüths keine äussere und vorhergehende Ursache habe; esse quendam animi motum voluntarium, voluntatis autem nostræ non esse causas externas antecedentes. Er lehrete auch, ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat, nec id sine causa, eius enim rei causa, ipsa natura est. Cap. 14. führet Cicero auch von dem Carneades an, daß er, (vermöge der Erfahrung vorausgesetzet und) für gewiß angenommen habe, esse aliquid in nostra potestate, daß würde aber wegfallen, si omnia antecedentibus causis fierent, denn alsdenn geschähe alles nach einer natürlichen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, und folglich aus Nothwendigkeit. Chrysippus wollte Schiedsrichter zwischen den beyden philosophischen Parthe yen seyn, davon eine behauptete, alles geschehe dem Schicksal also gemäß, daß es vermöge desselben nothwendig sey, die andere aber annahm, daß die freywilligen Bewegungen des Gemüths ganz und gar nicht von dem Schicksal abhiengen. Er theilete also die Ursachen in die vollkommenen und wirkenden, (perfectas & principales)

les) und in die **veranlassenden und nächsten,** (adiuvantes & proximas) ab; von den letzten gab er zu, daß sie vorhergehende Ursachen, (antepositæ & antecedentes causæ,) wären, und nicht in unserer Gewalt stünden, sondern von dem Schicksal herrühreten; aber er gab nicht zu, daß sie vollkommene, wirkende und bestimmende Ursachen wären, und daß es nicht in unserer Gewalt stehe, ob wir denselben Beyfall geben wollten oder nicht. Er erläuterte dieses durch ein Gleichniß, welches er von einem Cylinder und Kreusel (turbo) hernahm. Es werde zwar jener und dieser durch einen äußern Stoß in Bewegung gesetzet, er setze aber dieselbige vermöge seiner eigenen Drehbarkeit, (volubilitas) Kraft und Natur (vi & natura) fort. Auf gleiche Weise bringe zwar eine uns vorkommende Sache eine Vorstellung (visum) in unserer Seele hervor, aber es stehe bey uns, ob wir derselben Beyfall geben wollten oder nicht? Man könne zwar in einigen Fällen mit Grund sagen, (quibusdam in rebus vere dici posse;) daß weil diese Ursachen vorhergegangen wären, wir nicht hindern könnten, daß dasjenige erfolge, dessen Ursache sie wären, in andern Fällen aber stehe es doch in unserer Gewalt zu hindern, daß dasjenige nicht erfolge, was die vorhergehenden Ursachen veranlasset hätten. Cicero de fato c. 18. 19.

Plotinus handelt Enneade VI, libro 8. in den ersten sieben Kapiteln, die Materie von der Freyheit des Willens, (περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελή-

ματος

ματος) ausführlich und gründlich ab. Er saget, freywillig (ἑκούσιον) sey dasjenige, was ohne Gewalt (Zwang) und mit Erkenntniß geschehe: von uns hange ab, (ἐφ' ἡμῖν,) was wir selbst als Herren [und Meister] thäten. Beydes treffe oft zusammen; doch sey es wirklich unterschieden. Wir handelten nicht frey, und nicht als Herren unserer Handlungen, in so fern wir uns von Leidenschaften regieren ließen. Unsere Einbildungskraft: (φαντασία) in so fern sie durch Bewegungen im Körper erreget wird, (ἡ ἐκ τοῦ σώματος τῶν παθημάτων ἐγειρομένη) sey nicht ganz in unserer Gewalt; in so fern wir also derselben gemäß handelten, (κατ' αὐτὴν δρῶντας) wären wir nicht im Stande der Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον). Wenn wir aber frey von körperlichen Leidenschaften, nach Verstand (διὰ νοῦ) handelten, so bestimmeten wir uns selbst, und alle Neigungen die aus dem Verstande entstünden, (ὀρέξεις ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομέναι) wären freywillig. Die Neigung zum Guten sey nichts erzwungenes; sondern dasjenige sey erzwungen, was auf etwas gehe, welches man sich nicht für gut hält. Derjenige diene, oder sey ein Knecht, der nicht Macht habe sich zu demjenigen zu neigen, was er sich für gut halte, sondern erwählen müße, was andere für gut fänden. Man müße aber die Selbstbestimmung oder Freyheit, nicht nur in dem reinen Verstande, oder in der nach Verstand handelnden Seele, sondern auch in der Seele, die der Tugend gemäß handelt, suchen; denn die Tu-

gend sey gleichsam ein zweyter Verstand, (νοῦς τις ἄλλος ἐστιν ἀρετὴ,) und eine Fertigkeit, welche die Seele verständig mache. Der Wille, sey Verstand, (ἡ βούλησις, ἡ νόησις,) weil er sich nach dem Verstande richte. (ὅτι κατὰ νοῦν.) Denn der Wille begehre das Gute, der rechte Verstand aber sey die Erkenntniß des Guten. Die Seele gelange also durch den Verstand zu der Freyheit, wenn sie sich von dem Guten nichts abhalten laße. Der Verstand sey an sich frey.

Mit diesem Sätzen von der Freyheit der Seele, stimmen Leibnitz, Wolf, Bilfinger, und andere neuere Philosophen überein. Es ist aber auch gar nichts bedenkliches, geschweige denn gefährliches, zu sagen, daß freye Handlungen unausbleibliche Wirkungen bestimmender Ursachen wären; denn diese bestimmende Ursachen sind in dem Menschen selbst, und also nichts erzwungenes. Wollte man die unwiderstehliche Stärke der bestimmenden Ursachen [oder, wie man auch sagen kann, der bewegenden Ursachen,] einen Zwang nennen, so wäre nicht abzusehen, wie Gott die Natur des Menschen habe würdiger und vortheilhafter einrichten können, als so, daß er den bestimmenden Ursachen folge, oder dasjenige erwähle, was er für das beste für sich erkennet. Uebrigens ist selbst der Gedanke, daß die Freyheit des Menschen der Freyheit eines Kindes ähnlich sey, welches sein Vater am Leitzaum führet, weder bedenklich, noch trostlos.

39. Die

39.

Die Seele ist an sich nicht böse, es ist auch nicht eine jede Seele böse. (*)

(*) Plotinus Enn. 1. l. 8. c. 4. ψυχὴ καθ᾽ ἑαυτὴν ȣ̓ κακὴ, ȣ̓δ᾽ ἂυ πᾶσα κακὴ. Er leitet die böse Beschaffenheit der Seele von ihrer Verbindung mit der Materie, oder mit dem Körper, her, lehret aber, daß diese den vollkommenen Seelen, die sich zu Gott neigeten, nicht schade, sondern daß sie rein blieben.

40.

Das Uebel in der Welt ist Mangel und Einschränkung, und gehöret mit zu der Vollkommenheit der Welt. (*)

(*) Plotinus Enn. 1. l. 8. c. 3. τὸ κακὸν οἷον εἶδός τι τȣ̃ μὴ ὄντος, das Uebel ist eine Art des Nichts. c. 5. es ist eine ἔλλειψις, ein Mangel. Es kann einem etwas Gutes mangeln, und er doch in seiner Art vollkommen seyn. Das Uebel bestehet eigentlich nicht in einem jeden Mangel des Guten, sondern im gänzlichen Mangel desselben. c. 11. εἰ ἐν τῇ ψυχῇ ἐςι τὸ κακὸν, ἡ ςέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν, καὶ ἡ κακία ἐςι. Das Uebel ist ἀπȣσία ἀγαθȣ̃, Abwesenheit oder Mangel des Guten; c. 12. Das Gute gehöret zu dem Wesen der Seele, das Böse ist in ihr etwas zufälliges. c. 14. Das Böse ist eine ἀσθένεια ψυχῆς, eine Schwachheit der Seele. ὕλη καὶ ἀσθενείας

ψυχῇ αἰτία, καὶ κακίας αἰτία. Enn. 2. lib. 3. c. 18. saget er, das Uebel gehöre mit zur Vollkommenheit der Welt, denn wenn es nicht wäre, so würde das Ganze unvollkommen seyn. Das meiste Böse, ja alles Böse, schaffe dem Ganzen einen Nutzen, so wie die Gifte, ob man gleich den Nutzen der meisten nicht kennet. Das Uebel sey sehr nützlich, und die Ursache vieles Schönen. (κακία πολλῶν ποιητικὰ καλῶν). Es bewege die Menschen zur Klugheit. Simplicius in dem comment. über den Epiktet, ἐδὲ κακῦ φυσις ἐν κόσμῳ, das Böse hat keine Natur in der Welt, es ist nichts wirkliches. Sallustius de diis & mundo c. 11. κακῦ φύσις ἐκ ἐςιν, ἀπȣσία δὲ ἀγαθῦ.

Anmerkung.

Hiermit stimmen Leibnitz in seinem Versuch einer Theodice, Op. T. I. Reimarus in der 9ten Abhandlung der Wahrheiten der nat. Rel. und Geo. Frid. Meier in dem ersten Theil seiner Untersuchungen verschiedener Materien aus der Weltweisheit, überein, Sie sagen, das metaphysische Uebel sey Einschränkung und Unvollkommenheit des Verstandes, und davon abhangende Unvollkommenheit des Willens. Das natürliche Uebel sey vorübergehendes Elend und Leiden.

Einige

Einige Grundbegriffe.

41.

Kraft, nennet man dasjenige, durch welches etwas geschiehet. (*)

(*) Auf Griechisch δύναμις, auf Lateinisch vis, in den Uebersetzungen des Aristoteles, potentia. Das Wort wird in dem hier angegebenen Sinn, von den alten und neuen Philosophen gebraucht. Mit der Haupt- oder Grund-Kraft können mehrere Kräfte unzertrennlich verbunden seyn, in welchem Fall sie aber doch nur ἕν, eins, ausmachet.

Aristoteles metaphys. lib. 8. c. 2. theilet die Kräfte in unvernünftige und vernünftige ein; τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι, αἱ δὲ μετὰ λόγου. Man kann jene die körperlichen, diese die geistlichen nennen.

Die megarischen Philosophen hoben den Unterschied zwischen Kraft und Thätigkeit (δυνάμις und ἐνέργεια) auf; und sagten, Kraft sey nur da, wo Thätigkeit oder Wirkung sey: was aber nicht wirke, habe auch keine Kraft; Aristoteles aber leugnet dieses, und behauptet, ἐνδέχεται, τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν, es ist möglich, daß etwas das Kraft hat, nicht wirksam sey. Metaphys. l. 11. c. 6. Von Gott giebet er aber dieses nicht zu, sondern saget, δεῖ εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, es muß eine Grund-

Grundursache seyn, deren Substanz Thätigkeit ist. Hingegen saget er de moribus lib. I. c. 13. ἀεργία (ἀεργεία) ἐστιν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς, der Schlaf ist eine Unthätigkeit der Seele. Auch Locke hält es für unerwiesen, daß die Seele immer denke, immer thätig sey, sondern glaubet, (wie Aristoteles) daß dieses vielleicht Gott allein zukomme. Sur l'entendement humain S. 26. des Bossetschen Auszugs. Hingegen Sulzer in seinen vermischten philosophischen Schriften S. 367. erkläret es wegen verschiedener Erfahrungen für glaubwürdig, daß die Seele thätig seyn könne, ohne es zu wissen, oder ohne in dem Zustande des klaren Bewußtseyns zu seyn. Daß Leibnitz von allen Substanzen geglaubet habe, daß sie beständig wirksam wären, werden die Stellen zeigen, die hernach in der Anmerkung zu §. 42. vorkommen. Wenn die Kraft bloß durch sie selbst bestimmet wird, so wirket sie, wird sie aber zum Theil durch andere Kräfte bestimmet, so leidet sie, doch ist ihr Leiden auch Wirksamkeit.

42.

Was eine Kraft hat, entweder zu wirken oder zu leiden, das ist wirklich, denn ein Ding ist eine Kraft. (*)

(*) Plato in seinem Sophisten, S. 262. 263. des zweyten Theils der Zweybrücker Ausgabe seiner Werke; λέγω, τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένο-

τημένον δύναμιν εἴτε εἰς το ποιεῖν, εἰς τὸ παθεῖν, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι. τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἐστιν οὐκ ἄλλό τι πλὴν δύναμις. D. i. ich sage, daß alles, was irgend eine Kraft empfangen hat, entweder zu wirken, oder zu leiden, wirklich sey; denn ich setze zur Erklärung eines Dinges, daß es nichts anders als eine Kraft sey. Plutarchus adv. Stoicos, ὄντος ἐστι τὸ ποιεῖν τί καὶ πάσχειν, ein Ding ist was wirken und leiden kann. Eben derselbige de fato, ἡ οὐσία, δυνάμενον, die Substanz ist etwas kräftiges.

Anmerkung.

Kraft beweiset das Seyn, (die Existenz,) oder wo Kraft verspüret wird, da ist etwas. Es ist gleichviel, ob man es ὄν, ein Ding, oder οὐσία, eine Substanz, nennet. Kraft, Ding, Substanz, ist einerley; so wie Ding und eins einerley ist; λέγεται ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν. Aristoteles Metaphyſ. lib. 9. c. 2. an einem andern Ort, τὸ ὂν καὶ ἓν ταὐτο.

Diejenigen, als Leibnitz und seine Anhänger, welche Substanz für etwas für sich bestehendes halten, verlangen kein Subject derselben. (s. oben S. 38.)

Mit dem, was oben aus dem Plato angeführet worden, stimmet Leibnitz überein, wenn er schreibet, Op. T. II. P I. p. 195. ipsa rerum substantia in agendi patiendique vi consistit. p. 20. agendi virtus, seu vis nativa, in omni substantia inest, (s. oben die Anmerkung zu §. 24.) semperque aliqua ex ea actio nascitur,

adeo-

adeoque nec ipſam ſubſtantiam corpoream (non magis quam ſpiritualem,) ab agendo ceſſare unquam. P. II. p. 53. rerum ſubſtantia in agendi patiendique vi conſiſtit. — — Omne quod agit, eſt ſubſtantia ſingularis, & omnis ſingularis ſubſtantia agit ſine intermiſſione, corpore non excepto, in quo nulla unquam quies abſoluta reperitur.

Die Lehre von einem ὂν oder Dinge, wäre im eigentlichen Verſtande die Ontologie, wie Lambert richtig bemerket.

Weil das Bewußtſeyn und Denken ein Wirken iſt, ſo empfindet man daran ſein Seyn, wie Des Cartes ſchloß: cogitatio eſt, hæc ſola a me divelli nequit, ego ſum, ego exiſto, certum eſt. — — Sum res vera, & vere exiſtens; ſed qualis res? dixi, cogitans. Meditatio ſecunda p. 10. 11. der dritten Ausgabe der meditationum.

43.

Möglich iſt, was ſeyn kann. (*)

(*) Ariſtoteles erkläret Metaphyſ. l. 8. c. 3. und l. 4. c. 12. die Wörter ἀδύνατον und δύνατον, unmöglich und möglich, und ſaget, τὸ ἀδύνατον ſey τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, was keine Kraft habe, oder vielmehr, was keine Kraft erlangen könne; δύνατον iſt alſo das Gegentheil. Auf eine änliche Weiſe kann man ſagen, daß in der deutſchen Sprache dasjenige möglich heiße, was zum mögen, vermögen, oder zu der Kraft gelangen kann; und unmöglich, das Gegentheil. Plutarchus

in

in seiner Schrift de fato, saget, man müße dreyerley unterscheiden, δύναμιν, δυνάμενον und δυνατον, die Kraft oder das Vermögen, das was Kraft oder Vermögen hat, und das mögliche; das zweyte gehe vor dem ersten, und das erste vor dem dritten her. Weder das was werde, (τὸ γινόμενον) noch das Werden oder die Entstehung, (γένεσις) sey ohne Kraft, und die Kraft sey nicht ohne Substanz, (ἡ δὲ δύναμις ἄνευ ὀσίας) das heißt, ohne Kräfte sind weder Möglichkeiten noch Substanzen, und unter Substanzen verstehet man Kräfte; daher sey der Mensch eine Substanz. Plutarchus theilet auch das Mögliche in das Gemeine, oder dasjenige, was werden kann, und in das im vorzüglichen Sinn Mögliche, oder dasjenige, dessen werden äußerlich nichts hindern kann. Jenes kann man das bedingte, dieses das unbedingte, nennen.

Anmerkung.

Wolf, Reimarus, und andere sagen, **möglich** sey, was sich nicht widerspreche, **unmöglich**, was sich widerspreche; Lambert aber hat in der Architektonik §. 19. wohl erinnert, daß dieser Begrif verneinend sey, und sage, das Mögliche sey da nicht, wo ein Widerspruch ist.

44.

Nothwendig ist, was seyn muß. (*)

(*) Aristoteles Erklärung, Metaphys. l. 4. c. 5. τὸ ἀνάγκαιον ἐςι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, quod

quod non contingit aliter ſe habere, iſt nicht recht deutlich, weil das Wort ἐνδεχόμενον ſonſt von dem Zufälligen gebraucht wird, doch wird es deutlicher, wenn man von eben dieſem Philoſophen Analyt. prior. lib. I. c. 12. lernet, daß ἐνδέχεσθαι ſo viel bedeute, als ἐἶναι, weil alsdenn dasjenige nothwendig iſt, was nicht anderſt ſeyn kann. Plutarchus in der Schrift de fato ſaget, was niemals am werden gehindert werden könne, ſey das Nothwendige, oder das Nothwendige ſey das Mögliche, deſſen Gegentheil unmöglich ſey.

Anmerkung.

Die letzte Erklärung iſt noch jetzt in unſerer Philoſophie gewöhnlich.

45.

Zufällig, (*contingens*) iſt, was ſeyn und nicht ſeyn kann. (*)

(*) Ariſtoteles analyt. prior. lib. I. c. 12. λέγω τὸ ἐνδεχόμενον, ȣ̃ μὴ ὄντος ἀναγκάιȣ, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, ȣ̓δὲν ἔςαι διὰ τȣ̃τ' ἀδύνατον, zufällig nenne ich dasjenige, was nicht nothwendig iſt, wenn es aber als vorhanden angenommen wird, nicht etwas Unmögliches iſt. Τὸ ἐνδεχόμενον ȣ̓κ ἔςιν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον, ἐγχωρεῖ μὴ ὑπάρχειν, das Zufällige iſt nicht nothwendig, was aber nicht nothwendig iſt, deſſen Seyn kann unterbleiben. Hernach fähret er alſo fort: ἐνδέ-

χεσθαι

χεσθαι, zufällig seyn, werde theils von demjenigen gesagt, was zwar oft geschehe, aber nicht nothwendigerweise; theils von demjenigen, was unbestimmt (ἀόριστον) sey, auf diese und nicht auf diese Weise möglich sey. Plutarchus in der Schrift de fato schreibt, τὸ ἐνδεχόμενον δύνατον, ὃ καὶ τὸ ἀντικείμενον δύνατον, das Zufällige ist das Mögliche, dessen Gegentheil auch möglich ist. Τὸ ἐνδεχόμενον, ὅπερ αὐτό τε καὶ τὸ ἀντικείμενον, zufällig ist, was etwas und auch das Gegentheil seyn kann.

Das Zufällige in einem Dinge, (accidens) wird auf griechisch συμβεβηκὸς genannt, und von dem Aristoteles Top. l. 4. c. 1. so erkläret: συμβεβηκὸς ἐστιν ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινι καὶ μὴ, etwas Zufälliges ist, was in einem Dinge seyn und nicht seyn kann. Metaphys. lib. 6. c. 3. saget er, was in einem Subject [ὑποκείμενον] sey, mache die Zufälligkeiten aus, Subject aber sey dasjenige, was an und für sich selbst ist. s. auch Analyt. post. lib. 1. c. 4. Auf gleiche Weise schreibet Porphyrius Instit. cap. 5. συμβεβηκὸς ἐστιν,, ὃ γινηται και ἀπογίνηται, χώρις της του ὑποκειμένου φθορᾶς, das Zufällige ist, was da ist oder fehlet, ohne Untergang des Subjects.

Anmerkung.

Oeuvres philos. de Leibnitz p. 136. necessité & contingence, sont des opposés. Lamberts Architektonik Th. 2. §. 614. Man hat bey der Betrachtung der Dinge angemerket, daß ihrer Veränderungen ungeachtet, etwas so dauerndes

rendes dabey sey, und zum Grunde liege, in welchem eigentlich die Veränderungen vorgehen. Sodenn bemerkte man auch, daß es Eigenschaften und Modificationen giebet, die, wo sie vorkommen, immer in etwas anderm sind. So z. E. die Grösse an sich betrachtet, existirt nirgends, hingegen existiren unzählige Dinge, die eine Größe haben. Dadurch verfiel man allerdings und sehr leicht auf den Unterschied, den man zwischen Dingen, die für sich existiren, und zwischen dem, was nur in anderen existirt, zu machen hatte. Erstere nennete man Substanzen, letztere aber Accidenzen.

46.

Die Materie ist die Substanz. (*)

(*) ὕλη οὐσία ἐστι. Aristot. Metaphys. lib. 6. c. 3.

Anmerkung.

Die Materie ist einerley mit dem Dichten, (στέρεον, solidum) welches Wort wir von der Kraft gebrauchen, wenn wir ihren Widerstand verspüren. Auch Newton setzte das Wesen der Materie in die Dichte. Wenn wir mehrere einander widerstehende Dinge neben einander verspüren, so stellen wir uns etwas ausgedehntes vor. Lambert in dem zweyten Hauptstück des ersten Theils seiner Architektonik, nimt die Solidität für den ersten einfachen Begriff an, verstehet unter dem Soliden die Materie, und saget §. 57 bis 60, die Begriffe Kraft, Ding, Substanz, setzten das Solide

lide voraus; und daher scheinet es mir, daß er gerade so denke, wie Aristoteles. s. auch desselben Th. 2. §. 620. f.

47.

Das Größere und Kleinere. (*)

(*) Beym Aristoteles Topicorum lib. 2. c. 4. μᾶλλον καὶ ἧττον. Ich entlehne bloß die beyden Wörter aus demselben.

Anmerkung.

Vielheit der Wirkungen der Dinge, veranlasset uns, die Dinge untereinander zu vergleichen; und wenn wir wahrnehmen, daß ein Ding mehrere Wirkungen hervorbringet als ein anderes, so nennen wir jenes das Größere, dieses das Kleinere. Leiten wir die Wirkung aus den außer einander befindlichen Theilen der Dinge her, so gedenken wir uns ausgedehnte Größen; leiten wir sie aber aus den verschiedenen Bestimmungen der Kräfte eines Dinges her, so gedenken wir uns innere Größe, und sehen jene Bestimmungen für Stufen dieser Größe an, könnten sie aber auch für unterschiedene Kräfte halten, die mit der Hauptkraft unzertrennlich vereiniget wären. (§. 40.)

48.

Einerley und verschieden. (*)

(*) τὸ ταυτὸν (ἡ ταυτότης) καὶ ἕτερον oder θάτερον. Plato beym Plutarchus de animæ procrea-

tione e Timæo: *τὸ ταυτὸν καὶ θάτερον ἐναντίαι δυνάμεις.* — — *Τοῦ ταυτοῦ φυσις μόνιμος καὶ δυσμετάβλητος, τὸ θάτερον φίλη μεταβολῆς:* d. i. Einerley und verschieden sind einander entgegengesetzte Kräfte; — — — jenes ist seiner Natur nach beständig und unveränderlich, dieses leidet Veränderung.

Aristoteles Metaphys. lib. 4. c. 9. *ἡ ταυτότης, ἑνότης τις ἐστι τοῦ εἶναι.* — *ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταυτῷ, λεγεται τὸ ἕτερον*, das Einerley, (identitas) ist die Einheit des Seyns oder Wesens. — — Ganz das Gegentheil derselben, ist das Verschiedene. Arist. Top. l. 1. c. 6. *τὸ ταυτὸν, τριχῇ διηρήσθω γένει*, das Einerley wird auf dreyerley Weise unterschieden, entweder der Zahl, oder der Art, oder der Gattung nach.

Anmerkung.

Zwey Dinge können (die Identität der Zahl nach ausgenommen,) an sich betrachtet durchaus einerley seyn; aber eine solche Identität kommt in der wirklichen Welt nicht vor, sondern gehöret nur zu dem möglichen. Man nennet die Dinge, die nur der Zahl nach verschieden, im übrigen einerley sind, der Art nach einerley. (eadem specie.) Lamberts Architektonik. Th. 1. §. 129. 130. 132.

49.

Die Zeit ist eine ausgedehnte Grösse. (*)

(*) Aristotelis categoriæ, unter der Rubrik, περὶ ποσȣ͂, schreibet, τȣ͂ ποσȣ͂ τὸ μὲν ἔστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές. — συνεχες οἷον — χρόνος. Ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρός τε τὸν παρεληλυθότα, καὶ πρὸς τὸν μέλλοντα; d. i. die Größe ist entweder eine getrennete oder eine ausgedehnte. — — Die ausgedehnte, dergleichen — — die Zeit ist. Denn, auch die gegenwärtige Zeit ist mit der vergangenen und künftigen verbunden. Er bemerket auch noch weiter, daß zwar kein Theilchen der Zeit bleibend, daß aber doch eine Ordnung ihrer Theile vorhanden, oder einer eher als der andere sey. Physic. l. 4. c. 10 — 14. handelt er ganz eigentlich und ausführlich von der Zeit, und beweiset, daß sie zwar nicht in der Bewegung bestehe, aber doch nicht ohne Bewegung und Veränderung sey. Denn, wenn in unserem Verstande keine Veränderung sey, oder wenn wir nicht bemerkten, daß wir verändert wären, so zeige sich für uns keine Zeit; wenn wir aber in unsrer Seele Veränderung empfänden und bestimmeten, so erkenneten wir die Zeit. Er behauptet auch, daß die Zeit eine Zahl sey, nicht eine solche, vermittelst welcher man zähle, sondern welche gezählet werde. (Ein nicht recht passender Gedanke!) Sie sey das Maas der Bewegung, und zufälliger

Weise auch der Ruhe. Ohne Seele wäre keine Zeit, denn die Seele, oder der Verstand der Seele, verrichte das Zählen.

Anmerkung.

Ich führe diese Erklärung der Zeit überhaupt um der Dauer willen an, denn Lambert saget in der Architektonik Th. 2. §. 690. übereinstimmig mit dem Aristoteles: „wir stellen uns „die Theile der Zeit vor und nach einander, „und folglich weil sie nicht in einander sind, „ausser einander vor, und dieses machet, daß „wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung „nung geben.„. Also findet auch eine Ausmes„sung derselben statt.

Locke sur l'entendement humain p 57. des Bossetschen Auszugs: la reflexion sur l'écoulement perpetuel des parties périssables de la succession, nous donne l'idée d'une espece de distance, qu'on nomme *durée*; les modifications simples de la durée, sont ses différentes longueurs, desquelles nous avons des idées fort distinctes, comme les heures, les jours, les années, l'éternité. Nos savons par une expérience indubitable, que pendant que nous veillons, nos idées se suivent toujours l'une l'autre, sans interruption. C'est ce sentiment interieur, qui nous donne l'idée de *la succession*. Je le prouve, de ce que le moment que nos idées discontinuent de se succeder, comme il arrive dans le sommeil, nous n'avons plus de perception, ni de succession, ni de durée; car la distance entre le moment, auquel nous sommes

mes eveillez, & celui auquel nous nous ſommes endormis, eſt entierement perdue pour nous. Mais quelque ſonge, dans le ſommeil, préſente-t-il à notre éſprit une varieté d'idées ſucceſſives, nous avons, durant tout ce tems, une perception & de durée, & de longueurs de durée. —— p. 59. Nous nommons *durée*, la diſtance qui eſt entre quelques parties de la ſucceſſion, & nous appellons *durée de nous mêmes*, la ſucceſſion de nôtre exiſtence. Un *inſtant*, eſt une portion de durée, qui n'occupe que le tems auquel une idée eſt dans l'eſprit; il n'y a donc point de ſucceſſion dans l'inſtant. La durée, entant que diſtinguée en certaines *périodes*, eſt appellée *tems*. On le meſure par les revolutions diurnes & annuelles du ſoleil, comme étant conſtantes, reguliéres, ſuppoſées égales entr'elles, & faciles à être obſervées par tout le genre humain. ——

p. 60. Il eſt donc évident, que les idées de la durée & de ſes meſures, naiſſent & de la reflexion, & de la ſenſation; car

1. en obſervant, que nos idées ſe ſuccedent conſtamment les unes aux autres, &, que dès que l'une diſparoit, une autre vient à ſa place, nous formons l'idée de *la ſucceſſion*.

2. en remarquant de la diſtance entre les parties de cette ſucceſſion, nous formons l'idée de *la durée*.

3. en obſervant les periodes ſuppoſées, égaux & reglées, de quelques apparences exterieures, nous formons les idées de certaines meſures

de durée, comme *les minutes*, *les heures*, *les jours*, *les années*, *les ſiècles*.

4. en répétant ces meſures de tems auſſi ſouvent qu'il nous plait, nous imaginons de la durée, la même ou rien ne *dure*, & rien n'exiſte actuellement; de cette maniere nous anticipons ſur l'avenir, nous meſurons la durée de *demain*, de *l'année prochaine*.

5. en additionnant de certaines meſures de tems, ſans imaginer aucune fin de ces additions, nous formons l'idée de *l'éternité*.

6. & en reflechiſſant ſur une partie de cette durée infinie, entant qu'elle peut être meſurée par certains périodes, nous acquerons l'idée de ce qu'on appelle *tems en général*.

Einige bemerkte Druckfehler.

Seite 15. Zeile 1. leſe man ἄπειρον. Zeile 5. ſtreiche man das Comma nach dem Wort metaphyſiſche, weg.

S. 25. Z. 3. iſt nach dem Wort ἐστιν, einzurücken, ἤ γίνεται. Z. 3. von unten, ſetze man ἀρχῆς anſtatt ἀχῆς.

S. 31. Z. 14. ſetze Feuer anſtatt Erde.

S. 75. in der letzten Zeile, ſetze, ἀρχην für ὤρχην, und

S. 76. Z. 3. ſtreiche man das eingeſchloſſene Wort ἀργεία, mit den Klammern welche es einfaſſen, aus.

Mehrere ſind noch nicht bemerket worden.

Chronologische Tafel
von den
in dieser Schrift angeführten
Philosophen.

Jahre der Welt.

Thales, geb. 3337.	*Pherecydes.*	
Anaximander, geb. 3370.		
	Pythagoras, geb. um das Ende des 34sten Jahrh.	*Xenophanes* lebte um 3440.
Anaximenes, geb. 3454.		*Parmenides*, um 3476.
	Heraklitus, 36 Jahr jünger als Pythag.	*Leucippus.*
	Diogenes Apolloniates.	*Democritus*, 40 Jahre jünger als Anaxagoras.
Anaxagoras, gest. 3480.		
Archelaus.		

Socrates, geb. 3510.		
	Timæus.	
Plato, geb. 3552. *Aristoteles*, geb. 3597.		
	Zeno, aus Cittium.	*Epicurus*, geb. 3639.
		Metrodorus.
	Chrysippus, geb. 3699.	
Strato.		
Carneades, geb. 3765.		
Cicero, geb. 3870.		

Nach des Herren Geburt.

Lucius Annæus Seneca, im ersten Jahrhundert.

Plutarchus, im 2ten Jahrhundert.

Diogenes Laertius, lebte im 2ten oder 3ten Jahrh.

Sextus Empyricus, um den Anfang des 3ten Jahrh.

Plotinus, gebohren 205, gestorben 270.

Porphyrius, gebohren 233, gestorben 304.

Jamblichus, gestorben 333.

Ioan. Stobæus, im 4ten oder 5ten Jahrhundert.

Chalcidius, gegen Ende des 4ten Jahrhunderts.

Francis Bacon, geb. 1560.

René des Cartes, (Renatus Cartesius) geb. 1596. gest. 1650.

Iohn Locke, geb. 1632. gest. 1704.

Nic. Malebranche, geb. 1638. gest. 1715.

Gottl. Wilh. Freyh. von Leibnitz, geb. 1646, gest. 1716.

Christian Freyherr von Wolf, geb. 1679. gest. 1754.

Herm. Sam. Reimarus, geb. 1694. gest. 1768.

Christian August Crusius, geb. . gest. 1775.

Iohann Georg Sulzer, geb. 1719. gest. 1779.

Iohann Heinr. Lambert, geb. . gest. 1777.

Register der erklärten griechischen Wörter.

ἀδύνατον, unmöglich. 78 f.
ἄισθησις, Sinn, sinnliche Empfindung. 44. 45. 59. ist in der Seele. 53.
ἀιτια und ἄιτιον, Ursache, Grundursache. 11. 17. 21.
ἄιτιατον, Wirkung. 11.
ἀκοσμία, Unordnung, wüstes Wesen, die erste Materie. 40.
ἀνάγκαιον, das nothwendige. 79.
ἀνάμνησις, Wiedererinnerung. 47.
ἀντιτυπια, Widerstand der Materie. 37.
ἄξιωμα, Satz, Grundsatz. 3. 4.
ἄοριστον, das unendliche, ungebildete, ungestaltete. 14. 15. 81.
ἄπειρία, Unendlichkeit, Unförmlichkeit. 11.
ἄπειρον, das unendliche, ungebildete, ungestaltete. 15. die erste Materie. 33. f.
ἀπειρος, der unendliche Gott. 16.
ἀπλοπαθεῖς, einfache Leiden, das ist, sinnliche Empfindungen. 58.
ἀπόδειξις, Schluß, Vernunftschluß. 2.
αποριτική, Zweifelsucht. 7.
ἄρχη, erster oder unmittelbarer Satz. 2. 3. Grundursache. 24. f. Gott. 29. Urstof. 30. f.
ἄρχὴ δραστηριος oder δραστικὴ, wirkende Grundursache. 26.
ἄρχη ὑλικὴ, materielle Grundursache. 26.
ἄσωματον, unkörperlich. 36.
ἄτομος, untheilbar. 36.
ἀφ' ἡμῖν, von uns abhängig, oder freywillig. 71.

γραμ-

γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει, tabula rasa, wird die Seele ohne Begriffe genennet. 46.

δύας, die Materie, 28.
δύναμις, Möglichkeit. 19. Kraft. 75.
δυνατὸν, das mögliche. 18. 80.

εἶδος, die Gestalt, das wirkliche, die bejahende Bestimmung. 28. 29. die Form der Dinge. 45.
ἑκούσια, Selbstbestimmung. 68.
τὸ ἑκούσιον, das freywillige. 69. 74.
ἔλλειψις, ein Mangel. 73.
ἐμπειρία, Erfahrung. 55. 56.
ἓν, eins, 77.
ἐνάργεια, Evidenz, Deutlichkeit. 51.
ἐνδεχόμενον, das Zufällige. 80.
ἐνδέχεσθαι, seyn. 80.
ἐνέργεια, Wirklichkeit. 20. Thätigkeit. 75.
ἔννοιαι, Begriffe, 5. 44. 47. durch gelehrten Fleiß erlangte Begriffe. 56.
ἐννόημα, geistige Vorstellung, 57.
ἐντελέχεια, Wirklichkeit, 20. das wirkliche, oder die bejahende Bestimmung. 28.
ἐπίνοιαι, erste Begriffe. 46.
ἐπιστήμη, Erkenntniß, Wissenschaft. 59.
ἕτερον, das verschiedene. 83. f.

ἧττον, das kleinere. 83.

θἄτερον, das verschiedene. 83. f.
θέσις, Satz, Grundsatz. 3.

ἰδέα, Urbild. 28. 40. Begriff. 45. Vorstellung in dem Verstande Gottes. 45.

τὸ καθόλȣ, das allgemeine, 59. f.
κατάληψις, Begriff. 61. 62.
καταληπτον, das begreifliche. 61.
κοιναι ἔννοιαι, gemeine Begriffe. 5.
κοσμος, Welt, 39. 40.
κόσμȣ ψυχή, Weltseele. 40.

λογισμος, Vernunft, 40. 44.
λόγος, Gedanke Gottes. 40.

μαλλον, das größere. 83.
μάνωσις, Verdünnung, nämlich der Elemente. 31.
μάτην, zwecklos. 20.
μηδὴν, nichts, 23.
μὴ ὄν, nichts. 23. kein Ding. 24.
μνήμη, Gedächtniß. 47.
μόνας, die wirkende Grundursache. 28.

νόημα, geistige Vorstellung. 57.
νȣ̃ς, Verstand. 40. 53. 54. 55. Gott. 32.

ὄγκος, Masse. 36. 55. 63.
ὁμοιομερεῖαι oder ὁμοιομερη, Theile einer Art. 32.
ὄν, ein Ding. 77.
ὄρεξις, Begierde. 53.
ὀυσία, Substanz. 77. 82.

ποιοτης, qualitas, Körper.
πόσον, die Größe. 63.

πρόληψις,

πρόληψις, vorläufiger Begriff. 44. ohne Mühe durch die Sinne erlangter Begriff. 56.
πυκνότης, Verdickung, nämlich der Elemente. 31.

στέρεον, das Dichte. 82.
στέρησις, Einschränkung, verneinende Bestimmung. 28. Mangel. 73.
στοιχεῖον, Element. 30. 31.
συμβεβηκὸς, das zufällige. 81.
σῶμα, Körper, mit Kraft versehene Materie. 35. f.
σῶμα λεπτομερὲς, ein aus feinen Theilchen bestehender Körper. 54.
σωματοειδὴς, körperfähig. 36.

το ταυτὸν, einerley. 83. f. ἡ ταυτότης, die Identität. 83.

τύπος, Eindruck in die Seele. 58.
τύπωσις εἰς ψυχὴν, Eindruck in die Seele. 57.
ὕλη, die Materie, was bestimmet wird. 28. 32. 35. 82.
ὕλη πρώτη, erste Materie. 32.
ὕλη σωματοειδὴς, körperfähige Materie. 36.
ὑποκείμενον, das Subject. 81.

φαντασία, Einbildungskraft. 56. 57. visum oder Vorstellung. 61.
φαντασία λογιστικὴ, Gedankenbild. 56.
φαντασία αἰσθητικὴ, sinnliche Vorstellung. 56.
φάντασμα, 56. φάντασμα διάνοιας, geistige Vorstellung. 56. 57.
φιλοσοφεῖν, philosophiren. 8.

χρονος, die Zeit.

ψυχὴ, die Seele. 52. f.

LB Coburg

Zusatz zu S. 88.

Noch einige bemerkte Schreib- und Druck-Fehler.

S. 36. Z. 7. setze Theile, anstatt Größe.

S. 37. Z. 19. setze T. II. p. 226.

— — Z. 20. — mere anstatt nec.

S. 40. Z. 6. von unten, Pythagoras, anstatt Numenius.

S. 44. Z. 16. ξυνίοι.

— — Z. 19. ἀνάγκη.

S. 54. Z. 6. θεός.

S. 60. Z. 7. von unten, setze, die Aenlichkeiten, statt der Unterschied.

LB Coburg

29. JUNI 1983 MF UB Padua, Benutze = Baldo

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Büsching, Anton Friedrich,

Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern ein Versuch und eine Probe

Berlin 1785

Coburg, Landesbibliothek -- B III 7/5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916700-7